

mircea eliade

aspecte
ale mitului

colecția eseuri

COLECȚIA ESEURI



EDITURA UNIVERS, BUCUREȘTI, 1978

Coperta de DOINA ȘTEFLEA

MIRCEA ELIADE

MYTH AND REALITY

World Perspectives Series,

redactor Ruth Nanda Anshen

Harper & Row, Publishers, Inc.

New York

MIRCEA ELIADE

ASPECTE
ALE
MITULUI

În românește de
PAUL G. DINOPOL

Prefață de
VASILE NICOLESCU

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

TRADUCEREA LUCRĂRII DE FAȚĂ — CARE A APĂRUT mai întâi în limba engleză sub titlul *Myth and Reality* în colecția „World Perspectives”, condusă și îngrijită de Ruth Nanda Anshen, la editura Harper & Row, din New York — s-a efectuat după versiunea franceză a autorului, publicată la Paris, în 1963, sub titlul *Aspects du Mythe*, în colecția „Idées” a editurii Gallimard.

Din lipsa semnelor diacritice corespunzătoare, numele proprii și termenii neasimilați în limba română au fost redați în forma în care apar în versiunea franceză.

EDITURA UNIVERS

PREFAȚĂ

MĂRTURISESC CĂ ÎNTILNIREA CU MIRCEA Eliade dintr-o neuitată toamnă pariziană în apartamentul său din piața Charles Dullin — aflată undeva la poalele colinei Montmartre — m-a contrariat puțin prin aerul ei ireductibil simplu, fără nimic ceremonios, ținând de regimul obișnuitului. Eram oricum departe de șocul pe care-l trăisem cu doi ani înainte în „mitologica” și ireala mea întâlnire cu poetul Henry Michaux (unul dintre marii prieteni ai lui M. Eliade) Autorul marilor năluciri verbale, abandonat cu savantă pricepere tuturor dramelor și experiențelor onirice, muzicii nelămurite a ființei ca și unui stil al incomunicării, frapa — după un scurt monolog de murmure și incongruențe — printr-o luciditate și vivacitate intelectuală extreme. Michaux pregătea tocmai două dintre testamentele sale de resemnată amărăciune : Poteaux d’angle și Idéogrammes en Chine — aforisme poematice, cu o gramatică distorsionată de simbolistica hăului și a extincției. Speriat de neliniștea mea, poetul, purtat de nu știu ce stranie stare de vis cu ochii deschiși, mă fascina irepresibil. Virajul spontan către tantrism și arta tantrică m-a descumpănit definitiv. Eliade, dimpotrivă. Autorul unora dintre cărțile mele îndrăgite din anii studenției (Insula lui Euthanasius, Solilocvii, Fragmentarium, Oceanografie etc.) — autorul masivelor con-

strucții teoretice de mai târziu, cărți care propuneau o altă viziune asupra yoginismului, șamanismului sau tantrismului, părea un vechi cunoscut, poate prea intim spre a mai mima tehnici protocolare, prea deferent cordial spre a mai forța locurile comune ale politeții ocazionale. Marele savant părea un alchimist ușor blazat și surâzător, surâzător din scepticism și prudență, interesat sincer mai puțin de volutele gândului și ascuțimea expresiei cât de soarta operei sale în România. În fond nici un titlu, nici o glorie, nici o aureolă nu acoperă în aur ființa unei opere, forța unei idei sau a unui sistem de gândire ca spațiul de obîrșie spirituală, cutia de nepieritoare rezonanță a pămîntului natal. Mircea Eliade n-a pierdut nici o ocazie de a-și mărturisi impresionanta comprehensiune pentru spiritualitatea românească, pentru dimensiunile ei istorice și profunzimile ei. Comprehensiune e puțin spus. Cuvîntul ar trebui să fie, în orice caz, altul. Mircea Eliade trăiește și regîndește în toate ramificațiile ei cultura românească de la începuturi. O tensiune aparte (a percepției propriu-zise? a amintirii?) îi ordonează motivele analizei, subsumîndu-le unei trăiri care ridică abstracția în sfera muzicală a Ideii. Mircea Eliade iese din cotidian, ca în contemplația muzicală, și compune un timp „sacru”, un „timp liturgic” realizînd emoționanta piesă dedicată lui Brîncuși (o „Ifigenie” modernă, cum o numește cineva), „Coloana fără sfîrșit”. Mai mult decît o ilustrare a reprezentării timpului în teatru sau a actorismului șamanic „Modelul șamanic poate să se regăsească pînă în Divina Comedie: drumul extatic al lui Dante — aidoma celui al șamanului — reamintește fiecăruia ceea ce este exemplar și demn de credință”¹, piesa e un mit modern al aspirației românești, de care vorbea și G. Călinescu² spre columna uriașă, spre absolut. Nu intră în obiectul discuției noastre fon-

¹ Mircea Eliade : *L'Epreuve du labyrinthe*, Belfond, 1978.

² Ion Biberi : *Lumea de mîine*.

dul românesc și romanesc al epicii sale realiste sau fantastice. Nici mărturisirea, profund semnificativă pentru ethosul eliadesc, rostită în numărul omagial din L'Herne, unde romancierul ne dezvăluie una din obsesiile începuturilor sale scriitoricești, și anume, dorința de a construi un ciclu de romane sub titlul generic „Dacia felix”. Nu există ocazie, în care scriitorul și savantul să nu vorbească despre splendoarea și eternitatea graiului românesc : „Patria este pentru mine limba în care vorbesc... limba în care visez și în care îmi scriu jurnalul”. Ba mai mult. Scrutător al orizonturilor mitologiei dacice, admirator al lui Cantemir, Eminescu, Hasdeu sau Iorga, cercetător de absolută autoritate al istoriei religiilor lumii, romancier, eseist, Mircea Eliade oferă în perspectiva umanismului său raționalist, argumente de incontestabilă soliditate științifică și în favoarea profunzimii istorice și continuității milenare pe aceste meleaguri a poporului nostru. Lucrarea mai recentă, De la Zamolxis la Gingis-Han, amplu studiu comparatist dedicat marilor mituri folclorice naționale înscrie teoretic aceeași tentativă de recuperare și reconstrucție a unor valori fundamentale și specifice mitos-ului românesc.

*

Mircea Eliade reprezintă prototipul savantului ideal. Spun ideal gândindu-mă și la atributul salutar al unei „imperfecțiuni”, la dublul său scriitoricesc, abia vizibil dar cu atât mai prezent în sistemul de vase comunicante al rădăcinilor operei. Un savant sensibil la vocile misterului e tot ce-și poate dori mai mult o știință, după cum un scriitor hrănit de profunzimile cunoașterii e tot ce-și poate dori mai mult o literatură. Această numai aparentă dicotomie între planul real și cel imaginar l-a preocupat în repetate rînduri pe autor : „Este, în orice

caz, reală dependența unor scrieri literare de cele teoretice, și vice-versa. Începînd cu exemplele cele mai evidente, aş putea numi Secretul doctorului Honigberger, care derivă direct din Yoga; piesa Oameni și pietre din capitolul Les pierres sacrées din Traité și dintr-o lucrare neterminată Le Labyrinthe; Domnișoara Christine din Mitologiile morții și un curs despre moarte în folclorul românesc; Ifigenia din Comentarii la legenda Meșterului Manole; o altă piesă, inedită, Aventura spirituală din Mitologiile morții; și poate vor mai fi și altele¹.

Dacă este adevărat, ceea ce Mircea Eliade însuși recunoaște, transferul de filosofie în opera literară, nu mai puțin adevărat e transferul de artă (acuitatea simțirii, plasticitatea expresiei, „imaginarul” din spațiul comentariului, ritmul mereu viu al ideii) în opera de exegeză științifică propriu-zisă. Nu mai e așadar un secret pentru nimeni ce tulburătoare elanuri a dat savantului, exegezelor sale, romancierul, demiurgul de ficțiuni, antrenat în același zbor de cunoaștere și recunoaștere a mythos-ului original, a infinității de drame ale acestuia, născute și prezente pe toate meridianele.

„Eu cu lumina mea sporesc a lumii taină” pare să rostească blagian, marele mitologist, la începutul fiecărui demers filozofic al său, lărgind perspective, redimensionînd universuri nepătrunse încă.

Refuzîndu-și poza vizionară, refuzîndu-și de plano chiar aerul scriitoricesc, păstrînd din lungimea de undă a visului numai atît cît trebuie, Mircea Eliade își dirijează cu răbdare benedictină efortul către spațialitatea și profunzimea problemei, către demonstrație și analiză. Savantul străbate labirinturi impenetrabile cu croismul îndărătnic al unui nou Sisiif.

Cotropit și sedus de taină, Mircea Eliade parcurge nemărginite spații morale, deschide sesam-uri prin sub-

¹ La țigănci și alte povestiri. Cu un studiu introductiv de Sorin Alexandrescu, 1969, E.P.L., p. 9.

teranele filologiei, istoriei, etnografiei, antropologiei etc. și înregistrează, clasează, compară și extrage — ca o încoronare a efortului — sensuri și semnificații calitativ altele. Mitul eternei întoarceri, Inițieri, rituri, societăți secrete, Tratatul de istoria religiilor, De la Zalmolxis la Gingis-Han — între atâtea altele — probează vocația inimitabilă a autorului de a sesiza, dincolo de noianul datelor, dincolo de incidențe lingvistice, polisemii, de multitudinea analogiilor și similitudinilor, dincolo de tiranice, gordiene paradoxuri, fațete necunoscute încă, multiplu grăitoare ale mitului. Comentariul eliadesc ridică întotdeauna noi orizonturi de înțelegere și judecată asupra mythos-ului. În marginea unui text al indianistului A. K. Coowaraswamy, Symplegades, Mircea Eliade imaginează o nouă ipoteză de înțelegere: „O simplegadă este un paradox care nu poate fi rezolvat decât printr-un act de gândire”. Și faptul e posibil, subliniază autorul în continuare, deoarece numai gândirii (imaginației) îi este proprie libertatea față de materie: simplegadele efectuează o selecție, o separație inițiatică între cei care sînt incapabili să se detașeze de realitatea imediată și cei care descoperă libertatea spiritului, posibilitatea de a se elibera prin gândire de legile materiei.¹ Reexaminînd Creanga de aur — capodoperă științifică a celebrului mitologist și antropolog James George Frazer (cu bogate referiri la mitologiile sumeriene, ebraice, babiloniene, hitite, japoneze, indoeuropene etc.), Mircea Eliade precizează că ceremonia expulzării la sfîrșit de an a demonilor, bolilor și păcatelor „este în fond o tentativă de restaurare, chiar momentană, a timpului mitic și primordial, a timpului «pur», acela al clipei Creațiunii. Orice An Nou este o reluare a timpului de la începutul său, o repetare a cosmogoniei. Luptele rituale dintre două grupuri de figuranți, prezența morților, saturnaliile și orgiile sînt elemente care denotă... faptul că la sfîrșitul anului și

¹ *Initiations, rites, sociétés secrètes*, 1959.

în așteptarea Anului Nou se repetă momente mitice ale trecerii de la Haos la Cosmogonie”¹. Cu un misterios computer într-o mână și laserul percepției în alta, Mircea Eliade defrișează tărîmuri enigmatice, sondează taine obscure, privește lucrurile în profunzimea și adevărul lor, în dispunerea lor nestatornică și fluctuantă (de la o generație la alta, de la un trib la altul, de la o istorie la alta) în creșterea, evoluția și întrepătrunderea lor imprevizibilă. Tot astfel, întreaga întreprindere a lui Eliade — observă Charles Durand cu un efort de cuprindere a hermeneuticii savantului român² — deschide perspective asupra unui panteon colectiv de gesturi rituale, de mituri, de eroi, de situații mitice îmbrățișînd întreaga specie umană. Studiul minuțios al divinităților de legătură și al procedurilor, al interdicțiilor, al obiceiurilor cu privire la legături, precum și generalizarea miturilor, a riturilor, a practicilor religioase selective la timpurile ciclice, la riturile de reînnoire sau de origine, au început să întocmească harta în care apar pămînturile și arhipelagurile unei posibile „antropologii a adîncurilor”.

Epuizînd „biografia” unor religii sau mitologii, a unor mișcări esoterice, meditînd pe marginea megalitilor funerari, a solidarității epifaniilor lunare, asupra geometriei misterioase a scoicilor, cercetînd riturile pubertății, simbolurile celeste și cultele solare, apropiindu-se cu o sensibilitate îndelung reflexivă de dramele materiei și ale spiritului, de timp și de spațiu, de moarte și viață, descifrînd originile religioase ale numelui etnic al dacilor și sensul inițiativ al cultului lui Zamolxe, legenda întemeierii Moldovei și valoarea de mit a construcției din balada Meșterul Manole, Mircea Eliade readuce în discuție — cu o intuiție exemplară — indiferent de unghiul său de vedere, problema mitului. „Metaforă revelatorie, invoaltă și stilistic structurală”

¹ *Le mythe de l'éternel retour*, Éditions Gallimard, 1949.

² *Mircea Eliade et l'anthropologie profonde*, L'Herne, 1978.

cum îl numea Blaga, sau cum îl definea Bronislaw Malinowski, „Mitul, într-o comuniune arhaică, adică în forma sa vie, originară, nu este o simplă istorie povestită, ci o realitate trăită. El nu este de tipul unei născociri ca acelea pe care le citim în romanele noastre de astăzi, ci e o realitate vie, despre care se crede că s-a petrecut în timpuri străvechi și că influențează în continuare lumea și soarta oamenilor“ ; mitul este totodată forma armonios concentrată a unor evenimente imaginare și reale, toate exprimând un mod fantastic dar și specific de a înțelege, de a vedea și aprecia lumea. Mitul exprimă evenimente, relații, conexiuni ; mitul exprimă caractere, „modele“ sau, dimpotrivă, tipuri vrăjmașe, respingătoare. Mitul exprimă psihologii colective, structuri arhetipale sau voci individuale rămase necunoscute. E greu de închipuit istoria culturii, a valorilor spiritualității umane fără mituri. Nu-și poate imagina nimeni sculpturile civilizației Parasca-Nasca sau Chimù, poemele mayașe sau aztece fără proiecțiile mitologice precolumbiene. Nimeni nu și-ar putea reprezenta cultura clasică greacă sau latină fără mithos-ul popoarelor respective. Pictura sau sculptura renașterii ar fi la fel de neînțeles fără elementele mitice care le-au hrănit. La fel creația lui Bach sau Haendel. Cum ar fi arătat creația eminesciană fără Hyperion, cea a lui Shelley fără Prometeu ? etc.

Prometeu, spune Marx în prefața la Deosebirea dintre filozofia naturii la Democrit și filozofia naturii la Epicur, este „cel mai nobil sfânt și martir din calendarul filozofic“. Ca multe „personaje“ sau tipuri ale diferitelor mitologii, Prometeu este mitul metamorfozat în idee, mitul-idee, mitul-simbol al răzvrătirii rațiunii împotriva tuturor rezistențelor și opacităților la cunoaștere și adevăr. Pe scheletul unui mit imaginația folclorică aplică de-a lungul secolelor filozofia ei, sensurile și adevărurile ei. Timpurile eroice dau trăsături eroice „personajului“ mitic : Beethoven, Goethe, Shelley trăind

entuziasmul nașterii unei noi lumi aveau să accentueze în Prometeu dimensiunea titanismului, a rațiunii temerare și incorruptibile. Alta va fi parabola gidiană a mitului prometeic, abstractizat și sofisticat, pus în relație cu eșecul și destrămarea rațiunii. Într-un fel, cartea lui Mircea Eliade *Aspecte ale mitului* (care apare pentru prima oară în românește) se înscrie, indiscutabil polemic — în optica autorului de istorie a religiilor și filosof al culturii — mai ales împotriva tentativelor de acest ultim fel de a goli mythos-ul de esența lui care înseamnă trăire reală, fapt petrecut aievea. Raționalizarea excesivă a miturilor, transformarea lor în ficțiuni duce practic — ne lasă să înțelegem autorul — la anularea funcțiilor iradiante de semnificații ale acestora. Mircea Eliade înscrie aici o pledoarie pentru salvarea mythos-ului, a substratului folcloric al culturilor, al prospețimii genuine a acestora.

Din perspectiva unei poziții umanist-raționaliste, Mircea Eliade analizează diferite înfățișări și aspecte ale mitului, urmărind nu atât funcția cognitivă, estetică a acestuia, cât mai ales cea etică, modelatoare: „Cercetarea noastră va avea în primul rând drept obiect societățile primitive în care, mitul este — sau a fost pînă în timpul din urmă — «viu», în sensul că înfățișează modele pentru comportarea omenească și prin însăși aceasta conferă existenței semnificații și valoare. A înțelege structura și funcția miturilor în societățile tradiționale despre care este vorba nu înseamnă numai a elucida o etapă din istoria gândirii omenești, înseamnă deopotrivă a înțelege mai bine o categorie de contemporani de-ai noștri”. (p. 2) O subtilă și mai tranșantă disociere operează autorul în privința miturilor cosmogonice, mituri ale originii pe care le vede dispuse deopotrivă nu „numai într-un trecut mitic, dar și într-un viitor fabulos”. Aceasta, subliniază autorul, este „concluzia la care au ajuns stoicii și neopitagoreicii, prin elaborarea sistematică a ideii veșnicei întoarceri a lucrurilor. Dar noțiunea de origine e legată

mai ales de ideea de perfecțiune și beatitudine". (p. 51)
Pe cât de fecunde, de operante sînt analogiile și concluziile autorului în cercetarea mitului propriu-zis, pe cât de interesante și inedite sînt observațiile referitoare la gama largă a relațiilor dintre mit și cultură, dintre mit, saga și basm, pe atît de puțin funcționale mi se par cele tributare schemei (paradoxal moderne) după care orice ideologie ar fi o mitologie. Chiar dacă concepția revoluționară a dialecticii materialiste presupune lupta lucidă, subordonată unui ideal de perfecționare a umanității, prin aceasta ea nu poate fi asimilată prin reducere unui *mithos*. Sfîrșitul societății moderne nu înseamnă sfîrșitul umanității, ci numai o treaptă dialectic necesară în desăvîrșirea acesteia din urmă. Apocalipsa, viziunile eshatologice și milenariste, examinate prin prisma aceleiași maniere a reducerii, riscă uneori prin însăși semnificația lor metaforică, ușor voalată, să facă mai puțin vizibil mobilismul real al timpului ca prospecție a devenirii, ca înțelegere în ultimă instanță a sensurilor multiple ale praxisului istoric.

Consistente ni se par în schimb observațiile care iau în discuție unele aspecte ale crizei spirituale contemporane cu referire specială la declinul anumitor limbaje artistice, la experimentul în sine, la faptul că „elitele” găsesc în extravaganța și în neinteligibilitatea operelor moderne „posibilitatea unei gnoze inițiatice”.

Meditații asupra destinului umanității, asupra căilor de regenerare spirituală a acesteia, asupra resurselor imaginarului, Aspecte ale mitului este o treaptă extrem de utilă în înțelegerea sistemului de gîndire al acestui homerid al istoriei religiilor care a transformat disciplina cunoașterii mitologice într-o epopee a ideilor.

VASILE NICOLESCU

CUVÎNT ÎNAINTE

ACEASTĂ MICĂ LUCRARE A FOST SCRISĂ PENTRU colecția „World Perspectives“ (Harper, New York), pe care o conduce Ruth Nanda Anshen. Ea se adresează deci în primul rând marelui public cultivat. Am reluat și dezvoltat în cuprinsul ei diverse observații înfățișate în lucrările noastre anterioare. Nu putea fi vorba de o analiză exhaustivă a gândirii mitice.

Și de data aceasta, scumpul și savantul meu prieten, doctorul Jean Gouillard și-a asumat sarcina revizuirii textului francez. Îl rog să fie convins că îi păstrez o adâncă recunoștință.

MIRCEA ELIADE

Universitatea din Chicago

Aprilie, 1962

Capitolul I

STRUCTURA MITURILOR

Importanța „mitului viu“

DE MAI BINE DE O JUMĂTATE DE VEAC, SAVANȚII occidentali au situat studiul mitului într-o perspectivă care contrasta în chip apreciabil cu, să zicem, aceea a veacului al XIX-lea. În loc de a trata, ca predecesorii lor, mitul în accepțiunea obișnuită a termenului, altfel zis, drept o „fabulă“, o „ficțiune“, o „invenție“, l-au acceptat așa cum era înțeles în societățile arhaice, unde mitul desemnează, dimpotrivă, o „istorie adevărată“ și, mai mult încă, foarte prețioasă dat fiind că este sacră, exemplară și semnificativă. Dar această nouă valoare semantică atribuită termenului de „mit“ face destul de echivocă folosirea lui în limbajul curent. Într-adevăr, acest cuvânt e folosit azi atît în sensul de „ficțiune“ sau de „iluzie“ cît și în sensul, familiar mai ales etnologilor, sociologilor și istoricilor religiilor, de „tradiție sacră, revelație primordială, model exemplar“.

Vom stărui mai încolo asupra istoricului diferitelor semnificații pe care cuvîntul „mit“ le-a îmbrăcat în lumea antică și creștină (cf. capitolele VIII—IX). Toată lumea știe că de la Xenofon (aproximativ 565—470 î.e.n.) încoace — care a criticat și înlăturat cel dintîi expresiile „mitologice“ ale divinității folosite de Homer și de Hesiod — grecii au golit treptat *mythos*-ul de orice valoare religioasă și metafizică. Opus atît lui

logos cît și mai tîrziu lui *historia, mythos* a sfîrșit prin a indica tot „ce nu poate exista cu adevărat“. La rîndul său, iudeo-creștinismul considera de domeniul „minciunii“ și al „iluziei“ tot ce nu era justificat sau validat de unul din cele două *Testamente*.

Nu în acest sens (dealtminteri cel mai obișnuit în limbajul curent) înțelegem noi „mitul“. Mai precis, nu stadiul mintal, sau momentul istoric în care mitul a devenit o „ficțiune“ ne interesează pe noi. Cercetarea noastră va avea în primul rînd drept obiect societățile primitive în care mitul este — sau a fost pînă în timpul din urmă — „viu“, în sensul că înfățișează modele pentru comportarea omenească și prin însăși aceasta conferă existenței semnificație și valoare. A înțelege structura și funcția miturilor în societățile tradiționale despre care este vorba nu înseamnă numai a elucida o etapă din istoria gîndirii omenești, înseamnă deopotrivă a înțelege mai bine o categorie de contemporani de-ai noștri.

Ca să ne mărginim la un exemplu, acela al așa-numitelor *cargo cults*¹ ale Oceaniei, ar fi greu să interpretăm o serie întreagă de comportări neobișnuite fără a ne referi la justificarea lor mitică. Aceste culte profetice și milenariste proclamă iminența unei ere fabuloase de abundență și de fericire. Indigenii vor fi din nou stăpîni asupra insulei lor și nu vor mai munci, căci morții se vor întoarce în vapoare mărețe, încărcate cu mărfuri, asemenea cargoboturilor uriașe pe care albi le întîmpină în porturile lor. Iată pentru ce cele mai multe din

¹ *Cargo cults* — termen folosit pentru a desemna anumite culte religioase axate pe credința în instaurarea unei „împărății de o mie de ani“ a dreptății, egalității și prosperității, care au apărut în rîndul băștinașilor din partea de est a Noii Guinee, de unde s-au propagat în alte regiuni ale Pacificului. Caracteristica acestor credințe constă în aceea că semnalul mileniului va fi dat de întoarcerea spiritelor morților pe bordul unui cargobot minunat, încărcat cu nesfîrșite cantități de bunuri europene care vor fi distribuite credincioșilor (n.r.).

aceste *cargo cults* necesită, pe de o parte, distrugerea animalelor domestice și a utilajului, și pe de alta, construcția unor mari magazii în care vor fi depozitate proviziile aduse de morți. Cutare mișcare profetizează sosirea lui Cristos pe un vapor de mărfuri; o alta așteaptă sosirea „Americii”. O nouă eră paradiziacă va începe, și adepții cultului respectiv vor deveni nemuritori. Anumite culte implică de asemeni acte orgiace, căci interdicțiile și obiceiurile pământului sancționate de tradiție își vor pierde rațiunea de a fi, și locul lor va fi luat de libertatea absolută. Dar toate aceste acte și credințe se explică prin *mitul înghițirii Lumii de către neant, urmată de o nouă Facere și de înscăunarea Epocii de Aur*, mit de care ne vom ocupa mai departe.

Fapte similare s-au produs în 1960 în Congo cu prilejul dobândirii independenței naționale. În cutare sat băștinașii au scos acoperișurile colibelor ca să lase să treacă ploaia de monezi de aur pe care strămoșii aveau s-o facă să cadă. Într-altă parte, în delăsarea generală, numai drumurile ce duc spre cimitir au fost întreținute, pentru a da strămoșilor posibilitatea să ajungă în sat. Până și excesele orgiace aveau un sens, de vreme ce, potrivit mitului, în ziua în care va începe Era Nouă, toate femeile vor aparține tuturor bărbaților.

E foarte probabil că fapte de acest gen vor deveni din ce în ce mai rare. Se poate presupune că, drept urmare a dobândirii independenței de către fostele colonii, „comportarea mitică” va dispărea. Dar ceea ce se va întâmpla într-un viitor mai mult sau mai puțin îndepărtat nu ne va ajuta să înțelegem ceea ce s-a întâmplat recent. Ceea ce ne interesează înainte de toate e să sesizăm sensul acestor comportări stranii, să înțelegem cauza și justificarea acestor excese. Căci a le înțelege înseamnă a le recunoaște drept fapte omenești, drept fapte de cultură, drept creații ale spiritului, iar nu drept răbufniri patologice ale instinctelor, drept bestialitate sau infantilism. Nu există altă alternativă: sau ne străduim să negăm, să minimalizăm sau să uităm

asemenea excese, considerându-le cazuri izolate de „sălbăticie“, care vor dispărea cu totul, când triburile se vor fi „civilizat“ ; sau ne dăm osteneala să înțelegem antecedentele mitice care explică, justifică excesele de acest gen și le conferă o valoare religioasă. Această din urmă atitudine este, după părerea noastră, singura care merită să fie reținută. Numai într-o perspectivă istorico-religioasă sînt asemenea comportări susceptibile să se impună drept fapte de cultură și să-și piardă caracterul aberant sau monstruos de joc copilăresc sau de act pur instinctiv.

Interesul prezentat de „mitologiile primitive“

Toate marile religii mediteraneene și asiatice dispun de mitologii. Este însă preferabil să nu începem studiul mitului pornind, să zicem, de la mitologia greacă, sau egipteană, sau indiană. Majoritatea miturilor grecești au fost povestite și, prin urmare, modificate, articulate, sistematizate, de Hesiod și de Homer, de rapsozi și de mitografi. Tradițiile mitologice ale Orientului Apropiat și ale Indiei au fost cu grijă reinterpretate și prelucrate de teologii și ritualiștii respectivi. Ceea ce nu înseamnă desigur că : 1 — aceste mari mitologii și-ar fi pierdut „substanța lor mitică“ și că n-ar mai fi decît „literaturi“, sau că 2 — tradițiile mitologice ale societăților arhaice n-ar fi fost remaniate de preoți și de barzi. Întocmai ca marile mitologii care au sfîrșit prin a se transmite prin texte scrise, mitologiile „primitive“ pe care primii călători, misionari și etnografi le-au cunoscut în stadiul oral, au o „istorie“ ; altfel zis, ele au fost transformate și îmbogățite de-a lungul veacurilor sub influența altor culturi superioare, sau mulțumită geniului creator al anumitor indivizi excepțional de înzestrați.

E totuși preferabil să începem cu studiul mitului în societățile arhaice și tradiționale, chiar de va fi să abordăm mai târziu mitologiile popoarelor care au jucat un rol important în istorie. Aceasta deoarece, în ciuda modificărilor lor de-a lungul timpului, miturile „primitivilor” încă mai oglindesc o stare primordială. E vorba în plus despre societăți în care miturile mai sînt încă vii, în care ele fundamentează și justifică întreaga comportare și întreaga activitate a omului. Rolul și funcțiunea miturilor sînt susceptibile (sau au fost pînă în timpul din urmă) de a fi observate și descrise de etnologi. În legătură cu fiecare mit, precum și cu fiecare ritual al societăților arhaice, a fost posibil să punem întrebări băștinașilor și să aflăm, cel puțin în parte, semnificațiile date de ei. Evident, aceste „documente vii” înregistrate în cursul anchetelor duse la fața locului nu rezolvă toate dificultățile. Ele prezintă în schimb avantajul, considerabil, de a ne ajuta să punem corect problema, adică să situăm mitul în contextul său sociologic originar.

Încercare de a da o definiție mitului

Ar fi greu să dăm mitului o definiție care să fie acceptată de toți savanții și care să fie în același timp accesibilă nespecialiștilor. Dealtminteri, este oare măcar posibil să găsim o *singură* definiție susceptibilă să îmbrățișeze toate tipurile și toate funcțiunile mitului, în toate societățile arhaice și tradiționale? Mitul este o realitate culturală extrem de complexă care poate fi abordată și interpretată în perspective multiple și complementare.

Întrucît mă privește, definiția care mi se pare cea mai puțin imperfectă, dat fiind că este cea mai largă, e următoarea : mitul povestește o istorie sacră ; el relatează un eveniment care a avut loc în timpul primor-

dial, timpul fabulos al „începuturilor”. Altfel zis, mitul povestește cum, mulțumită isprăvilor ființelor supranaturale, o realitate s-a născut, fie că e vorba de realitatea totală, Cosmosul, sau numai de un fragment : o insulă, o specie vegetală, o comportare umană, o instituție. E așadar întotdeauna povestea unei „faceri” : ni se povestește cum ceva a fost produs, a început să fie. Mitul nu vorbește decît despre ceea ce s-a întîmplat *realmente*, despre ceea ce s-a întîmplat pe deplin. Personajele miturilor sînt ființe supranaturale. Ele sînt cunoscute mai ales prin ceea ce au făcut în timpul prestigios al „începuturilor”. Miturile revelează așadar activitatea lor creatoare și dezvăluie sacralitatea (sau numai caracterul „supranatural”) operelor lor. În fond, miturile descriu diversele și uneori dramaticele izbucniri în lume a sacrului (sau a supranaturalului). Tocmai această izbucnire a sacrului *fundamentează* cu adevărat lumea și o face așa cum arată azi. Mai mult încă : tocmai în urma intervențiilor ființelor supranaturale este omul ceea ce e azi, o ființă muritoare, sexuată și culturală.

Vom avea prilejul să completăm și să nuanțăm aceste cîteva indicații preliminare, dar se cuvine să subliniem, fără întîrziere un fapt care ni se pare esențial : mitul este considerat drept o istorie sacră, așadar o „istorie adevărată”, dat fiind că se referă întotdeauna la *realități*. Mitul cosmogonic e „adevărat”, deoarece existența lumii stă mărturie în această privință ; mitul referitor la originea morții este de asemeni „adevărat”, deoarece faptul că omul e muritor îl dovedește ; și așa mai departe.

Din faptul că mitul povestește așa-zisele *gesta* ale ființelor supranaturale și manifestarea puterilor lor sacre, el devine modelul exemplar al tuturor activităților omenești semnificative. Cînd misionarul-etnolog C. Strehlow îi întreba pe australienii arunta de ce celebrează anumite ceremonii, i se răspundea în chip invariabil : „Pentru că așa le-au statornicit strămoșii

noștri“¹. Iar populația kai din Noua Guinee refuza să-și modifice felul de a munci și de a trăi și explica acest lucru în felul următor: „Așa au făcut ai noștri Nemu (strămoșii mitici) și noi facem la fel“². Întrebat care e explicația cutărui amănunt al unei ceremonii, cîntărețul navajo răspundea: „Pentru că poporul sfînt a făcut așa prima oară“³. Întîlnim exact aceeași justificare în rugăciunea care însoțește ritualul tibetan primitiv: „Așa cum ni s-a transmis de la începutul facerii lumii, așa trebuie noi să jertfim [...]. Așa cum au făcut strămoșii noștri în timpurile străvechi, așa facem noi astăzi“⁴. Și tot aceasta e justificarea invocată de teologii și de ritualiștii hinduși. „Trebuie să facem ceea ce zeii au făcut la început.“ (*Satapatha Brâhmana*, VII, 2, 1, 4.) „Așa au făcut zeii; așa fac oamenii.“ (*Taittiriya Brâhmana*, 1, 5, 9, 4, 6).⁵

După cum am arătat într-altă parte⁶, chiar și comportările și activitățile profane ale omului își găsesc modelele în faptele ființelor supranaturale. La băștinașii navajo „femeile trebuie să se așeze cu picioarele încrucișate sub ele și într-o parte, bărbații cu picioarele încrucișate înaintea, pentru că stă spus că, la început, Femeia schimbătoare și Ucigașul de monștri s-au așe-

¹ C. Strehlow, *Die Aranda und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*, vol. III, p. 1; cf. Lucien Lévy-Brühl, *La mythologie primitive*, Paris, 1935, p. 123. A se vedea și T. G. H. Strehlow, *Aranda Traditions*, Melbourne University Press, 1947, p. 6.

² Ch. Keisser, citat de Richard Thurnwald, *Die Eingeborenen Australiens und der Südseeinseln*, în *Religionsgeschichtliches Le-sebuch*, 8, Tübingen, 1927, p. 28.

³ Clyde Kluckhohn, *Myths and rituals: A General Theory*, în *Harvard Theological Review*, vol. XXXV, 1942 (pp. 45—79), p. 66. Cf. *Ibid.* alte exemple.

⁴ Mathias Hermanns, *The Indo-Tibetans*, Bombay, 1954, p. 66 și urm.

⁵ Vezi M. Eliade, *Le Mythe de l'Éternel Retour*, Paris, 1949, p. 44 și urm. (*The Myth of Eternal Return*, New York, 1954, p. 21 și urm.).

⁶ *Le Mythe de l'Éternel Retour*, p. 53 și urm.

zat în aceste poziții¹. Potrivit tradițiilor mitice ale tribului australian karadjeri, toate obiceiurile pământului, toate comportările au fost întemeiate, în „Vremea Visului”, de două ființe supranaturale, Bagadjimbiri (de pildă, felul de a coace cutare grăunțe, sau de a vîna un animal cu ajutorul unui ciomag, poziția anume ce trebuie luată ca să urinezi etc.²).

Inutil să înmulțim exemplele. După cum am arătat în *Le Mythe de l'Éternel Retour* (Mitul veșnicei întoarceri) și după cum se va vedea și mai bine în cele ce vor urma, funcția dominantă a mitului este de a înfățișa modelele exemplare ale tuturor riturilor și ale tuturor activităților omenești semnificative: atît alimentația sau căsătoria, cît și munca, educația, arta sau înțelepciunea. Această concepție nu este lipsită de importanță pentru înțelegerea omului societăților arhaice și tradiționale, și vom stărui asupra ei în cele ce vor urma.

„Istorie adevărată” — „Istorie falsă”

Vom adăuga că în societățile în care mitul încă mai este viu, băștinașii deosebesc cu grijă miturile — „istorii adevărate” — de fabule sau de basme, pe care le numesc „istorii false”.

Autohtonii pawnee „stabilesc o deosebire între «istoriile adevărate» și «istoriile false», și rînduiesc printre istoriile adevărate în primul rînd pe toate cele care se referă la originile lumii; protagoniștii acestora sînt ființe divine, supranaturale, cerești sau astrale. Numai decît după aceea vin basmele care relatează minu-

¹ Clyde Kluckhohn, *op. cit.*, p. 61, îl citează pe W. W. Hill, *The Agricultural and Hunting Methods of The Navaho Indians*, New Haven, 1938, p. 179.

² Cf. M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, 1957, pp. 255—256.

natele aventuri ale eroului național, un om din popor care a devenit salvatorul poporului său, eliberându-l de monștri, scăpându-l de foamete sau de alte calamități, săvârșind alte isprăvi nobile și aducătoare de bine. Urmează, în sfârșit, istoriile în legătură cu așa-numiții *medecine-men*¹ și care explică cum a dobândit cutare vrăjitor puteri supranaturale, cum s-a născut cutare sau cutare asociație de șamani. Istoriile «false» sînt acelea care povestesc aventurile și isprăvile nicidecum înălțătoare ale coyotului, lupul cîmpiei. Pe scurt, în istoriile «adevărate» avem de-a face cu sacrul și cu supranaturalul ; în cele «false», dimpotrivă, cu un conținut profan, deoarece coyotul e extrem de popular în această mitologie ca și în celelalte mitologii nord-americe, în care apare sub trăsăturile unui înșelător, ale unui mișel, ale unui prestidigitator și ale unui desăvîrșit ticălos.”²

Indienii din tribul cherokee fac de asemeni deosebirea dintre miturile sacre (cosmogonia, crearea astrilor, originea morții) și istoriile profane care explică, de pildă, anumite curiozități anatomice sau fiziologice ale animalelor. Regăsim aceeași deosebire în Africa ; negrii herero socotesc că istoriile care povestesc începuturile diferitelor grupe ale tribului sînt adevărate, dat fiind că se referă la fapte care au avut loc *cu adevărat*, în timp ce povestirile mai mult sau mai puțin comice n-au nici un temei. Cît despre băștinașii din Togo, ei consideră miturile referitoare la origine drept „absolut reale”³.

Iată motivul pentru care miturile nu se pot povesti oricum. În numeroase triburi ele nu sînt recitate în

¹ *Medecine-men* — în literatura engleză de specialitate — termen prin care sînt desemnați vracii și vrăjitorii triburilor indiene din America de Nord. (n.r.).

² R. Pettazzoni, *Essays on the History of Religion*, Leiden, 1954, pp. 11—12. Cf. de asemeni Werner Müller, *Die Religionen der Waldlandindianer Nord-Amerikas*, Berlin, 1956, p. 42.

³ R. Pettazzoni, *op. cit.*, p. 13.

prezența femeilor și a copiilor, adică în prezența ne-
inițiaților. Îndeobște, miturile sînt împărtășite neofiților
de niște bătrîni instructori, în timpul perioadei lor de
izolare în junglă, și aceasta face parte din inițierea
lor. În această privință, R. Piddington observă despre
populația karadjeri: „Miturile sacre care nu pot fi
cunoscute de femei se referă îndeosebi la cosmogonie și
mai ales la instituirea ceremoniilor de inițiere ¹”.

Spre deosebire de „istoriile false” care pot fi po-
vestite oricînd și oriunde, miturile nu trebuiesc reci-
tate decît *în cursul unui interval de timp sacru* (în
genere toamna sau iarna, și numai noaptea ²). Acest
obicei s-a păstrat chiar și la popoare care au depășit
stadiul culturii arhaice. La turco-mongoli și la tibetani,
recitarea cîntecelor epice ale ciclului Gesor nu poate
avea loc decît în nopțile de iarnă. „Recitarea este asi-
milată unui farmec puternic. Ea ajută la obținerea unor
avantaje de tot felul, îndeosebi succes la vînătoare și
la război [...]. Înainte de a se recita se pregătește o
arie presărată cu făină de orz prăjită. Ascultătorii sînt
așezați de jur împrejur. Bardul recită epopeea timp
de mai multe zile. Altădată, zice-se, se vedeau atunci
pe această arie urmele copitelor calului lui Gesor. Re-
citarea provoca așadar prezența reală a eroului.” ³

Ce dezvăluie miturile

Deosebirea statornicită de indigeni între „istoriile ade-
vărate” și „istoriile false” este semnificativă. Cele două
categorii de narațiuni înfățișează „istorii”, adică re-

¹ R. Piddington, citat de L. Lévy-Brühl, p. 115. Cu privire
la ceremoniile de inițiere, cf. M. Eliade, *Naissance mystique*, Paris,
1959.

² A se vedea exemplele în R. Pettazzoni, *op. cit.*, p. 14, n. 15.

³ R. A. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*,
Paris, 1959, pp. 318—319.

latează o succesiune de evenimente care au avut loc într-un trecut îndepărtat și fabulos. Cu toate că personajele miturilor sînt în genere zei și ființe supranaturale, iar cele ale basmelor niște eroi sau niște animale minunate, toate aceste personaje au o trăsătură comună : nu fac parte din lumea cea de toate zilele. Și totuși, indigenii au simțit că e vorba de „istorii” radical diferite. Căci tot ce e relatat de mituri *îi privește direct*, pe cînd basmele și fabulele se referă la evenimente care, chiar dacă au produs schimbări în lume (cf. particularitățile anatomice sau fiziologice ale anumitor animale), n-au modificat „condiția” omului ca atare.¹

Într-adevăr, miturile descriu nu numai originea lumii, a animalelor, a plantelor și a omului, ci și toate evenimentele primordiale în urma cărora omul a devenit ceea ce e azi, adică o ființă muritoare, sexuată, organizată în societăți, nevoită să muncească și muncind potrivit anumitor reguli. Dacă lumea *există*, dacă omul *există*, lucrul se explică prin aceea că ființele supranaturale au desfășurat o activitate creatoare „în vremea începuturilor”. Dar alte evenimente au avut loc după facerea lumii și a omului, iar omul, *așa cum arată azi*, e rezultatul direct al acestor evenimente mitice, *el este constituit de aceste evenimente*. E muritor pentru că ceva s-a întîmplat *in illo tempore*. Dacă acest lucru nu s-ar fi întîmplat, omul n-ar fi muritor ; ar fi putut exista la infinit, ca pietrele, sau și-ar fi putut schimba periodic pielea, ca șerpii ; drept care ar fi fost în stare să-și primenească viața, adică s-o reînceapă la infinit. Dar mitul originii morții istorisește ce s-a întîmplat *in illo*

¹ Evident, ceea ce într-un trib e considerat „istorie adevărată” poate deveni pentru tribul vecin o „istorie falsă”. „Demitizarea” e un proces care se întîlnește chiar și în stadiile arhaice de cultură. Important e faptul că „primitivii” simt întotdeauna diferența dintre mit („istorie adevărată”) și basm sau legendă („istorii false”). Cf. Anexa I : Miturile și basmele cu zîne.

tempore și, povestind acest incident, explică *de ce* omul e muritor.

Așijderea, un anumit trib trăiește de pe urma pescuitului, și face acest lucru pentru că în vremurile mitice o ființă supranaturală i-a învățat pe strămoși cum să prindă și să frigă peștele. Mitul istorisește povestea primului pescuit, efectuat de Ființa Supranaturală și, făcând acest lucru, revelează totodată un act supraomnesc, îi învață pe oameni cum să-l săvârșească și, în sfârșit, explică pentru ce tribul trebuie să se hrănească în felul acesta.

Am putea ușor înmulți exemplele. Dar cele care precedă arată și așa îndeajuns de clar de ce, pentru omul arhaic, mitul prezintă cea mai mare importanță, în timp ce basmele și fabulele nu. Mitul îl învață „istoriile” primordiale care l-au constituit din punct de vedere existențial, și tot ce se referă la existența lui și la propriul său mod de a exista în Cosmos îl privește direct.

Vom vedea îndată consecințele pe care această stranie concepție le-a avut în ceea ce privește comportarea omului arhaic. E cazul să observăm că, așa cum omul modern se socotește un produs al istoriei, omul societăților arhaice se proclamă rezultatul unui anumit număr de evenimente mitice. Nici unul, nici celălalt nu se consideră „dat”, „făcut” o dată pentru totdeauna, așa cum, de pildă, se face o unealtă într-un chip definitiv. Un om modern ar putea raționa în felul următor: sînt așa cum sînt azi pentru că un anumit număr de evenimente mi s-au întîmplat, dar aceste evenimente n-au fost cu puțință decît pentru că agricultura a fost descoperită acum vreo 8.000—9.000 de ani și pentru că civilizațiile urbane s-au dezvoltat în Orientul Apropiat antic, pentru că Alexandru Macedon a cucerit Asia, iar August a întemeiat imperiul roman, pentru că Galileu și Newton au revoluționat concepția despre univers, deschizînd calea descoperirilor științifice și pregătind avîntul civilizației industriale, pentru că

Revoluția franceză a avut loc și pentru că după războaiele napoleoniene ideile de libertate, de democrație și de justiție socială au răscolit din temelii lumea occidentală și așa mai departe.

Tot astfel, un „primitiv” și-ar putea spune: sînt cum sînt azi pentru că o serie de evenimente s-au petrecut înaintea mea. Dar el trebuie numaidecît să adauge: evenimente care s-au petrecut *în vremurile mitice*, care constituie, prin urmare, o *istorie sacră*, dat fiind că personajele dramei nu sînt oameni, ci ființe supranaturale. Mai mult încă: în timp ce un om modern, deși se consideră produsul desfășurării istoriei universale, nu se crede dator s-o cunoască în totalitatea ei, omul societăților arhaice e nu numai obligat să-și re-memoreze istoria mitică a tribului său, dar el *reactualizează* periodic o parte destul de mare din ea. Aici sesizăm deosebirea cea mai importantă dintre omul societăților arhaice și omul modern: ireversibilitatea evenimentelor care, pentru acesta din urmă reprezintă nota caracteristică a istoriei, nu constituie o evidență pentru cel dintîi.

Constantinopolul a fost cucerit de turci în 1453, iar Bastilia a căzut la 14 iulie 1789. Aceste evenimente sînt ireversibile. Fără îndoială, 14 iulie devenind sărbătoarea națională a Republicii Franceze, luarea Bastiliei se comemorează în fiecare an dar nu evenimentul istoric propriu-zis¹ este reactualizat. Pentru omul societăților arhaice, dimpotrivă, ceea ce s-a petrecut *ab origine* e susceptibil să se repete prin forța riturilor. Esențialul pentru el e, așadar, cunoașterea miturilor. Nu numai pentru că miturile îi oferă o explicație a lumii și a propriului său mod de a exista în lume, ci mai ales pentru că, rememorîndu-și-le, reactualizîndu-le, el e în stare să repete ceea ce zeii, eroii sau strămoșii au făcut *ab origine*. A cunoaște miturile înseamnă a afla originea lu-

¹ Cf. *Mythes, rêves et mystères*, p. 27 și urm.

crurilor. Cu alte cuvinte, aflăm nu numai cum lucrurile au ajuns să existe, ci și unde le putem găsi și cum le putem face să apară din nou atunci când ele dispar.

Ce înseamnă „a cunoaște miturile“

Miturile totemice australiene constă de cele mai multe ori în povestirea destul de monotonă a peregrinărilor strămoșilor mitici sau ale animalelor totemice. Se povestește cum, în „vremea visului“ (*alcheringa*) — adică în vremurile mitice — aceste ființe supranaturale și-au făcut apariția pe pământ și au întreprins lungi călătorii, oprindu-se uneori spre a modifica peisajul sau spre a face anumite animale și plante, și în cele din urmă au dispărut sub pământ. Dar cunoașterea acestor mituri este esențială pentru viața australienilor. Miturile îi învață cum să repete gesturile creatoare ale ființelor supranaturale și, prin urmare, cum să asigure înmulțirea cutărui animal sau a cutărei plante.

Aceste mituri se comunică neofiților în timpul inițierii lor. Sau, mai curînd, ele sînt „celebrate“, adică reactualizate. „Cînd tinerii bărbați străbat diferitele ceremonii de inițiere, se celebrează în prezența lor o serie de ceremonii care, deși sînt reprezentate exact ca acelea ale cultului propriu-zis — afară de anumite particularități caracteristice — n-au totuși drept scop înmulțirea și creșterea totemului de care e vorba, ci urmăresc numai să arate felul de a celebra aceste culte celor care vor fi, sau care au și fost, chiar atunci, promovați în rîndul bărbaților.“¹

¹ C. Strehlow, *Die Aranda und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*, vol. III, p. 1—2; L. Lévy-Brühl, *op. cit.*, p. 123. Referitor la inițierile cu prilejul pubertății în Australia, cf. *Naissances mystiques*, p. 25 și urm.

Vedem așadar că „istoria” povestită de mit constituie o «cunoaștere» de ordin ezoteric, nu numai pentru că este secretă și se transmite în cursul unei inițieri, dar și pentru că această „cunoaștere” este însoțită de o putere magică-religioasă. Într-adevăr, a cunoaște originea unui obiect, a unui animal, a unei plante etc., înseamnă a dobîndi asupra lor o putere magică, mulțumită căreia reușim să le dominăm, sau să le înmulțim potrivit bunului nostru plac. Erland Nordenskiöld a relatat cîteva exemple deosebit de sugestive, referitoare la indienii cuna. Potrivit credinței lor, vîntătorul cu succes e cel care cunoaște originea vînatului. Iar dacă izbutim să domesticim anumite animale, putem face acest lucru deoarece vrăjitorii cunosc secretul creării lor. De asemeni, sîntem în stare să ținem în mîna un fier roșu, sau să apucăm cu mîinile șerpi veninoși, dacă cunoaștem originea focului și a șerpilor. Nordenskiöld povestește că „într-un sat cuna, anume Tientiki, se găsește un băiat de 14 ani care intră în foc fără să pățească nimic, numai pentru că cunoaște vraja focului. Perez a văzut adesea persoane apucînd cu mîna un fier roșu și altele domesticind șerpi”.¹

E vorba de o credință destul de răspîndită și care nu aparține numai unui anumit tip de cultură. În insula Timor, de pildă, cînd o orezărie merge prost, cineva care cunoaște tradițiile mitice referitoare la orez se duce pe cîmp. „El își petrece noaptea în cabana plantației, recitînd legenda care explică cum s-a ajuns să se cultive orezul (mit de origine)... Cei care fac acest lucru nu sînt preoți.”² Recitînd mitul de origine, ei silesc orezul să se arate frumos, viguros și des, așa cum era cînd a apărut pentru prima oară. Nu spre a-l „instrui”, spre a-l „învăța” cum să se poarte i se amin-

¹ E. Nordenskiöld, *Faiseurs de miracles et voyants chez les Indiens Cuna*, în *Revista del Instituto de Etnologia*, Tucuman, vol. II, 1932, p. 464 ; L. Lévy-Brühl, *op. cit.*, p. 118.

² A. C. Kruyt, citat de L. Lévy-Brühl, *op. cit.*, p. 119.

tește cum a fost creat. El *este silit în chip magic să se întoarcă la origine*, adică să reitereze crearea sa exemplară.

Kalevala povestește cum bătrînul Väinämöinen s-a rănit grav pe cînd construia o barcă. Atunci „a început să țeară farmece, asemenea tuturor vracilor magicieni. Spuse vorbele de vrajă, / Lungi descîntece rostit-a, / Potrivi cum se cuvine / Preaascunsele cuvinte, / Dar nu-i mai veneau în minte / Vorbe despre fier, înalte / Ce i-ar fi închis și rana, / Ar fi fost zăvor puternic / Pentru răni de fier făcute, / De oțelul cel albastru.” În cele din urmă, după ce a cerut ajutor altor vrăjitori, Väinämöinen a exclamat: „Știu de und’ se trage fierul, / Unde se născu oțelul ; / Aerul fu-întîia mumă, / Cel mai vîrstnic din frați, apa ; / Fierul fu din toți mai tînăr, / Se ivi, la mijloc, focul. / Ukko, zeul cel mai mare, / Cel Atoateziditorul, / Despărți din aer apa, / A retras din mări pămîntul ; / Bietul fier nu se născuse, / Nu avea puteri să crească. / Ukko, zeul cel din aer, / Amîndouă palmi frecat-a, Degetele lui, pe toate, / Pe genunchiul lui, pe stîngul ; / S-au născut din el trei fete, / Mîndre fiice ale Firii ; / Cîteștrele fură mume / Ale fierului, — obîrșii / A’ oțelului albastru.”¹

E cazul să notăm că, în acest exemplu, mitul originii fierului face parte din mitul cosmogonic și îl prelungește întrucîtva. Deținem aici o notă specifică, extrem de importantă, a miturilor de origine, notă pe care o vom studia în capitolul următor.

Ideea că un leac nu-și produce efectul decît dacă-i cunoaștem originea e foarte răspîndită. Îl vom cita din nou pe Erland Nordenskiöld : „Fiecare cînt magic trebuie să fie precedat de un descîntec care vorbește des-

¹ Aili Kolehmainen Johnson, *Kalevala. A Prose Translation from the Finish*, Hancock, Michigan, 1950, p. 53 și urm. (Vezi Elias Lönnrot, *Kalevala*, în românește de Iulian Vesper, București, Editura de Stat pentru literatură și artă, 1959, pp. 104 și 110.)

pre originea leacului folosit, altfel acesta nu-și produce efectul [...]. Pentru ca leacul sau cântul să-și producă efectul, trebuie să cunoaștem originea plantei, felul în care a fost zămislită de către cea dintâi femeie”.¹ În cânturile rituale na-khi publicate de J. F. Rock, se spune în mod expres : „Dacă nu se povestește originea unei doctorii, ea nu trebuie folosită”.² Sau : „Nu trebuie vorbit despre ea decât numai dacă se povestește originea ei”.³

Vom vedea în capitolul următor că, întocmai ca în mitul lui Väinämöinen citat mai sus, originea leacurilor este strâns legată de povestirea originii lumii. Vom preciza totuși aici că e vorba de o concepție generală care se poate formula în felul următor : *nu se poate îndeplini un ritual dacă nu i se cunoaște „originea”, adică mitul care povestește cum ritualul a fost îndeplinit pentru prima oară*. În timpul serviciului funerar, șamanul na-khi, *dto-mba*, cântă :

„O să-l însoțim acum pe mort și o să avem parte de noi dureri
O să dansăm din nou și o să-i doborâm la pământ pe demoni.
Dacă nu știm de unde vine dansul,
Nu trebuie să vorbim despre el,
Dacă nu cunoaștem originea dansului,
Nu putem dansa”.⁴

Ceea ce amintește într-un chip straniu de declarațiile făcute lui Preuss de autohtonii uitoto :

¹ E. Nordenskiöld, *La conception de l'âme chez les Indiens Cuna de l'Isthme de Panama*, în *Journal des Américanistes*, N.S., t. 24, 1932 (pp. 5—30), p. 14.

² J. F. Rock, *The Na-khi Nâga Cult and Related Ceremonies*, Roma, 1952, vol. II, p. 474.

³ *Ibid.*, vol. II, p. 487.

⁴ J. F. Rock, *Zhi-mä funeral ceremony of the Na-khi*, Viena, Mödling, 1955, p. 87.

„Acestea sînt cuvintele (miturile) tatălui nostru, propriile sale cuvinte. Mulțumită acestor cuvinte dansăm, și dansul n-ar exista dacă el nu ni le-ar fi dăruit”¹.

În cele mai multe cazuri nu ajunge să cunoaștem mitul de origine, trebuie să-l recităm ; ne proclamăm întrucîtva știința, o *arătăm*. Dar asta nu e totul : recitînd sau celebrînd mitul originii, ne lăsăm pătrunși de atmosfera sacră în care s-au desfășurat evenimentele miraculoase. Timpul mitic al originilor este un timp „tare”, deoarece el a fost transfigurat de prezența activă, creatoare a ființelor supranaturale. Recitînd miturile ne re-integrăm în acel timp fabulos și, prin urmare, devenim într-un fel „contemporanii” evenimentelor evocate, ne împărtășim din prezența zeilor și a eroilor. S-ar putea spune, într-o formulă sumară, că „trăind” miturile ieșim din timpul profan, cronologic, și pătrundem într-un timp calitativ diferit, un timp „sacru”, deopotrivă primordial și recuperabil la infinit. Această funcție a mitului asupra căreia am stăruit în *Le Mythe de l'Éternel Retour* (îndeosebi p. 35 și urm.) se va desprinde și mai bine în cursul analizelor care vor urma.

Structura și funcția miturilor

Aceste cîteva observații preliminare ajung să precizeze anumite note caracteristice ale mitului. În linii generale se poate spune că 1 — mitul, așa cum îl trăiesc societățile arhaice, constituie istoria faptelor ființelor supranaturale ; 2 — că această istorie este considerată ca fiind absolut *adevărată* (pentru că se referă la niște realități) și *sacră* (pentru că este opera ființelor supranaturale) ; 3 — că mitul se referă întotdeauna la o „creație”, el povestește cum a ajuns un lucru să existe,

¹ K. Th. Preuss, *Religion und Mythologie der Uitoto*, I—II, Göttingen, 1921—1923, p. 625.

sau cum au luat naștere o comportare, o instituție, un fel de a munci ; acesta e motivul pentru care miturile constituie paradigmele oricărui act omenesc semnificativ ; 4 — că, avînd cunoștință de mit, cunoaștem „originea” lucrurilor, și astfel ajungem să le dominăm și să le manipulăm după bunul nostru plac ; nu este vorba de o cunoaștere „exterioară”, abstractă, ci de o cunoaștere pe care o „trăim” în chip ritual, fie narînd mitul în cursul unei ceremonii, fie efectuînd ritualul căruia el îi servește drept justificare ; 5 — se poate spune, în sfîrșit, că, într-un fel sau într-altul, „trăim” mitul, în sensul că sîntem pătrunși de puterea sacră, exaltantă a evenimentelor pe care ni le rememorăm și le reactualizăm.

„A trăi” miturile implică așadar o experiență cu adevărat „religioasă” de vreme ce ea se deosebește de experiența obișnuită a vieții cotidiene. „Religiozitatea” acestei experiențe se datorează faptului că reactualizăm evenimente fabuloase, exaltante, semnificative, asistăm la operele creatoare ale ființelor supranaturale ; încetăm de a mai exista în lumea de toate zilele și pătrundem într-o lume transfigurată, aurorală, impregnată de prezența ființelor supranaturale. Nu e vorba de o comemorare a evenimentelor mitice, ci de reiterarea lor. Personajele mitului redevin prezente, devenim contemporanii lor. Aceasta mai implică de asemeni că nu mai trăim în timpul cronologic, ci în timpul primordial, timpul în care evenimentul *a avut loc pentru prima oară*. Iată motivul pentru care se poate vorbi despre „timpul tare” al mitului : e timpul prodigios, „sacru”, cînd ceva *nou*, ceva *tare* și *semnificativ* s-a manifestat din plin. A retrăi acel timp, a-l reintegra cît mai des cu putință, a asista din nou la spectacolul operelor divine, a regăsi ființele supranaturale și a învăța din nou lecția lor creatoare, iată dorința pe care o putem descifra ca în filigran în toate reeditările rituale ale miturilor. Pe scurt, miturile revelează că lumea, omul și

viața au o origine și o istorie supranaturală și că această istorie e semnificativă, prețioasă și exemplară.

N-am putea încheia mai bine decât citînd pasajele clasice în care Bronislav Malinovski a încercat să formuleze natura și funcția mitului în societățile primitive : „Considerat, din punctul de vedere a ceea ce e viu într-însul, mitul nu reprezintă o explicație menită să satisfacă o curiozitate științifică, ci o povestire care face din nou să trăiască o realitate originară și care corespunde unei profunde nevoi religioase, unor năzuințe morale, unor constrîngeri și unor imperative de ordin social și chiar unor exigențe practice. În civilizațiile primitive, mitul îndeplinește o funcție indispensabilă : el exprimă, scoate în relief și codifică credințele ; salv-gardează și impune principiile morale ; garantează eficacitatea ceremoniilor rituale și oferă reguli practice ce urmează să fie folosite de om. Mitul e așadar un element esențial al civilizației omenеști ; el nu numai că nu reprezintă o vană afabulație, ci este, dimpotrivă, o realitate vie, la care nu încetăm să recurgem ; nu o teorie abstractă sau o desfășurare de imagini, ci o adevărată codificare a religiei primitive și a înțelepciunii practice [...]. Toate aceste narațiuni constituie pentru băștinași expresia unei realități originare, mai amplă și mai bogată sub aspectul semnificației decît aceea actuală, și care determină viața imediată, activitățile și destinele omenirii. Cunoașterea pe care omul o are despre această realitate îi revelează sensul riturilor și al sarcinilor de ordin moral, precum și modul în care trebuie să le îndeplinească”.¹

¹ B. Malinovski, *Myth in Primitive Psychology*, 1926, reproduș în volumul *Magic, Science and Religion*, New York, 1955, pp. 101—108.

Capitolul II

PRESTIGIUL MAGIC AL „ORIGINILOR“

Mituri de origine și mituri cosmogonice

ORICARE ISTORIE MITICĂ RELATÎND *ORIGINEA* a ceva presupune și prelungește cosmogonia. Din punctul de vedere al structurii, miturile de origine pot fi asemuite cu mitul cosmogonic. Facerea lumii fiind creația prin excelență, cosmogonia devine modelul exemplar pentru toate soiurile de „creații“. Asta nu înseamnă că mitul de origine imită sau copiază modelul cosmogonic, căci nu e vorba de o gândire pusă la punct și sistematică. Dar orice nouă apariție — un animal, o plantă, o instituție — implică existența unei lumi. Chiar când este vorba să explice cum, pornind de la o stare de lucruri diferită, s-a ajuns la situația actuală (de pildă, cum s-a îndepărtat cerul de pământ, sau cum a devenit omul muritor), „lumea“ exista deja, deși structura ei era diferită, deși ea nu era încă lumea *noastră*. Orice mit de origine povestește și justifică o „situație nouă“ — nouă în sensul că nu exista *chiar de la începutul lumii*. Miturile de origine prelungesc și completează mitul cosmogonic: ele povestesc cum a fost lumea modificată, îmbogățită sau sărăcită.

Iată motivul pentru care anumite mituri de origine încep prin a schița o cosmogonie. Istoria marilor familii și a dinastiilor tibetane începe prin a reaminti cum cosmosul s-a născut dintr-un ou. „Din esența celor cinci elemente primordiale a ieșit un ou mare [...].

Optsprezece ouă au ieșit din gălbenușul acestui ou. Oul care se afla în mijlocul acestor optsprezece ouă, un ou de melc marin, s-a despărțit de celelalte. Acestui ou de melc marin i s-au ivit mădulare, apoi cinci simțuri, totul desăvârșit, și a devenit un băiat de o atît de extraordinară frumusețe, încît părea că nu este decît împlinirea unui legămînt (*yid la smon*). Drept care fu numit Ye-smon. Regina Tchu-lchag, soția lui, a născut un fiu, Dbang-ldan în stare să se metamorfozeze cu ajutorul magiei¹. Genealogia urmează mai departe, povestind originea și istoria diverselor clanuri și dinastii.

Cînturile genealogice polineziene încep în același fel. Textul ritual hawaian cunoscut sub numele de *Kumulipo* este „un imn genealogic înrudind familia regală, a cărei proprietate era, nu numai cu zeii poporului întreg, slăviți laolaltă cu celelalte grupuri polineziene aliate, nu numai cu șefii divinizați, Ao, născuți în lumea vie, în spița familială, ci și cu aștrii din cer, cu plantele și cu animalele folosite zilnic de-a lungul vieții pămîntești...”². Într-adevăr, cîntul începe prin a evoca :

Timpul în care pămîntul fu cu violență schimbat,
timpul în care cerurile se schimbă separat,
timpul în care soarele răsărea
spre a da lunii lumină etc.³

¹ Ariane Macdonald, *La Naissance du Monde au Tibet*, în : *Sources Orientales*, I, Paris, 1959 (pp. 417—452), p. 428. Cf. și R. A. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, p. 464.

² Martha Warner Beckwith, *The Kumulipo. A Hawaiian Creation Chant*, The University of Chicago Press, 1951, p. 7.

³ *Ibid.* p. 45. „Lumina care renaște în fiecare zi, soarele care în fiecare an se întoarce din sud și reînsuflește pămîntul reprezintă nu numai simboluri, ci și imagini exemplare ale nașterii la om, sau factori determinanți în progresiunea rasei către perfecțiune... Așa cum universul ceresc Wakea sfarmă lanțurile nopții și țîșnește din sînul apelor care-l țineau prizonierul beznei, copilul sfarmă învelișul care-l ținea prizonier în sînul maică-si și răzbate la lumină, la viață, la lumea intelectului”. (*Ibid.* pp. 182—183.)

Asemenea cîntece rituale genealogice sînt compuse de barzi în timp ce principesa este însărcinată și sînt transmise dansatorilor *bula*, spre a fi învățate pe de rost. Aceștia din urmă, bărbați și femei, dansează și recită cîntul fără întrerupere, pînă la nașterea copilului. Ca și cum dezvoltarea embriologică a viitorului șef ar fi însoțită de recapitularea cosmogoniei, a istoriei lumii și a istoriei tribului. Cu ocazia gestației unui șef, se „re-face” simbolic lumea. Recapitularea este deopotrivă o rememorare și o reactualizare rituală, prin cîntece și dansuri, a evenimentelor mitice esențiale de la facerea lumii înapoi.

Întîlnim concepții și ritualuri analoge la populațiile primitive din India. De pildă la santali *guru*¹-ul, recită mitul cosmogonic în folosul fiecărui individ, dar numai de două ori: prima oară „cînd unui santal i se recunoaște deplinătatea drepturilor în sînul societății (...). Cu acest prilej *guru*-ul recită istoria omenerii de la facerea lumii; el încheie povestind nașterea aceluia pentru care ritul e îndeplinit”. Aceeași ceremonie se repetă în timpul serviciului funerar, dar de astă dată *guru*-ul transferă pe cale rituală sufletul decedatului în cealaltă Lume². La indienii gondi și la indienii baigas, cu prilejul ritualurilor celebrate întru slăvirea lui Dharti Mata și a lui Thakur Deo, preotul recită mitul cosmogonic și amintește ascultătorilor rolul considerabil pe care tribul său l-a jucat la facerea lumii³. Cînd magicienii munda izgonesc spiritele rele, ei recită cîntecele mitologice ale asurilor. Dar asurii au inaugurat o epocă nouă atît în ce privește zeii, cît și în ce privește oamenii și, pentru

¹ *Guru* — învățător sau duhovnic (în limba sanscrită) (n. r.).

² P. O. Bodding, *Les Santals*, în *Journal Asiatique*, 1932, p. 58 și urm.

³ V. Elwin, *The Baiga*, Londra, 1939, p. 305; W. Koppers, *Die Bhil in Zentralindien*, Viena, 1948, p. 242.

acest motiv, istoria isprăvilor lor poate fi considerată ca făcînd parte dintr-un mit cosmogonic.¹

La indienii bhil, situația este întrucîtva diferită. Unul singur dintre cînturile magice urmărind un țel medical înfățișează caracterul unui mit cosmogonic, anume, *Cîntul Domnului*. În schimb, cele mai multe din aceste cînturi sînt în realitate mituri de origine. Socotit că vindecă toate bolile, *Cîntul lui Kasumor Dâmor*, de pildă, povestește migrațiunile grupului bhil Dâmor din Gujerat spre Sudul Indiei centrale². El este așadar mitul așezării teritoriale a grupului, cu alte cuvinte, istoria unui *nou început*, replică a facerii lumii. Alte cînturi magice revelează originea bolilor³. Ne referim la miturile bogate în aventuri din care sfîrșim prin a afla împrejurările ivirii bolilor, eveniment care, de fapt, a schimbat structura lumii.

Rolul miturilor în materie de vindecări

În ritualul de vindecare a bhil-ilor, un amănunt e deosebit de interesant. Magicianul „purifică” locul de lîngă patul bolnavului și desenează cu mălai un *mandol*. În cuprinsul desenului, el introduce casa lui Isvor și a lui Bhagwân, și desenează de asemeni și chipurile lor. Imaginea astfel desenată e păstrată pînă la vindecarea totală a bolnavului⁴. Însuși termenul de *mandol* trădează originea indiană. E vorba, bineînțeles, despre *mandala*, desen complex care joacă un rol important în riturile tantrice indo-tibetane. Dar acest *mandala* este mai îna-

¹ W. Koppers, *Die Bhil*, p. 242 ; J. Hoffmann et A. van Erneless, *Encyclopaedia Mundarica*, vol. III, Patna, 1930, p. 739.

² L. Jungblut, *Magic Songs of the Bhils of Jhabua State* în *Internationales Archiv für Ethnographie*, XLIII, 1943 (p. 1—136), p. 6.

³ *Ibid.*, pp. 35 și urm., 59 și urm.

⁴ *Ibid.*, p. 5.

inte de orice, o *imago mundi* : el reprezintă deopotrivă cosmosul în miniatură și panteonul. Construcția sa e ca o nouă facere a lumii. Prin urmare, desenînd acest *mandol* la picioarele patului unui bolnav, magicianul bñil repetă cosmogonia, chiar dacă în cînturile rituale pe care le intonează nu se face în mod expres aluzie la mitul cosmogonic. Operația are cu siguranță un scop terapeutic. Devenit în chip simbolic contemporan al facerii lumii, bolnavul se cufundă în plenitudinea primordială ; se lasă pătruns de forțele gigantice care, *in illo tempore*, au făcut cu putință facerea lumii.

În această privință, nu e lipsit de interes să amintim că la triburile navajo, mitul cosmogonic, urmat de mitul ivirii primilor oameni din sînul pămîntului, e recitat mai ales cu prilejul vindecărilor sau în timpul inițierii unui șaman. „Toate ceremoniile sînt axate în jurul unui pacient, Hatrali (acela asupra căruia se cîntă), care poate fi un bolnav, sau numai un bolnav psihic, de pildă, un om speriat de un vis, sau care n-are nevoie decît de o ceremonie, ca s-o învețe în cursul inițierii sale întru puterea de a oficia în acest cînt, căci un *medicine-man* nu poate purcede la o ceremonie de vindecare cît timp n-a fost supus el însuși acestei ceremonii.”¹ Ceremonia mai comportă de asemenea executarea pe nisip a unor desene complexe care simbolizează diferitele etape ale facerii lumii și istoria mitică a zeilor, a strămoșilor și a omenirii. Aceste desene (care seamănă în mod straniu cu acele *mandala* indo-tibetane) reactualizează unele după altele evenimentele care au avut loc în timpurile mitice. Ascultînd povestirea mitului cosmogonic (urmat de relatarea miturilor de origine) și contemplînd desenele pe nisip, bolnavul e proiectat în afara timpului profan și introdus în plenitudinea timpului primordial : e adus

¹ Hasteen Klah, *Navajo Creation Myth : The Song of the Emergence*, Santa Fé, 1942, p. 19. Cf. și *ibid.*, pp. 25 și urm. și 32 și urm.

„înapoi“ pînă la originea Lumii și asistă astfel la cosmogonie.

Solidaritatea dintre mitul cosmogonic, mitul de origine al bolii și al leacului, și ritualul vindecării magice poate fi admirabil sesizată la tribul na-khi, populație aparținînd familiei tibetane, dar trăind de multă vreme în China de sud-est, și îndeosebi în provincia Iunnan. Potrivit tradițiilor lor, la început, universul era în chip judicios împărțit între așa-numiții *Nâga* și oameni, dar mai tîrziu o inimizție i-a despărțit. Furioși, *Nâga* au răspîndit în lume bolile, sterilitatea și tot felul de flageluri. *Nâga* pot de asemenea fura sufletele oamenilor, îmbolnăvindu-i. Dacă nu sînt îmbunați prin mijloace rituale, victima moare. Dar prin forța farmecelor sale magice, preotul-șaman (*Dto-mba*) e în stare să-i silească pe *Nâga* să elibereze sufletele furate și întemnițate¹. Șamanul însuși nu e în stare să lupte împotriva așa-numiților *Nâga* decît pentru că, cu concursul lui *Garuda*, șamanul primordial, *Dto-mba*, a pornit această luptă în timpul mitic. Dar ritualul vindecării constă, la drept vorbind, în recitarea solemnă a acestui eveniment primordial. După cum spune categoric un text tradus de Rock², „dacă nu povestești originea lui *Garuda*, nu trebuie să vorbești despre el“. Șamanul recită așadar mitul originii lui *Garuda*: el povestește cum ouăle au fost create prin magie pe Muntele *Kailasa* și cum din aceste ouă s-au născut *Garuda*-sii, care mai apoi au coborît în cîmpie spre a-i apăra pe oameni împotriva bolilor provocate de *Nâga*. Dar, înainte de a povesti nașterea acestor *Garuda*, cîntul ritual povestește pe scurt facerea lumii. „În vremea în care cerul a apărut se răspîndiră soarele, luna, aștrii și planetele, și pămîntul; cînd munții, văile, pomii și stîncile au apărut, în acea vreme au apărut *Nâga* și balaurii etc.“³

¹ J. F. Rock, *The Na-khi Nâga Cult and Related Ceremonies*, Roma, 1952, vol. I, pp. 9—10.

² *Ibid.*, vol. I, p. 98.

³ *Ibid.*, vol. I, p. 97.

Cele mai multe dintre aceste cînturi rituale cu scop tămăduitor încep cu evocarea cosmogoniei. Iată un exemplu : „La început, în vremea în care cerul, soarele, luna, aștrii, planetele și pămîntul încă nu se iviseră, pe cînd încă nimic nu se ivise etc.”¹ Și se povestește facerea lumii, nașterea demonilor și ivirea bolilor, și, în cele din urmă, apariția șamanului primordial Dto-mba, care a adus leacurile necesare. Un alt text² începe prin evocarea timpului mitic : „La început, pe cînd totul era amestecat etc.”, spre a povesti nașterea Nâga-silor și a Garuda-silor. Se povestește apoi origina bolii (deoarece, după cum am văzut mai sus, „dacă nu se povestește originea leacului el nu trebuie folosit”), prin ce mijloace s-a propagat ea de la o generație la alta și, în cele din urmă, lupta dintre demoni și șaman : „zvîrlind săgeata, duhul transmite dinților și gurii boala ; *Dto-mba* smulge săgeata etc. ; demonul dă trupu-lui boala azvîrlind săgeata în trup ; *Dto-mba* o scoate etc.”³

Un alt cînt ritual începe în felul următor : „Trebuie povestită originea leacului, fără de care nu se poate vorbi despre el. În vremea în care cerul, stelele, soarele și luna și planetele au apărut, și în care pămîntul a apărut” etc., „în vremea aceea s-a născut Ts'o-dze-p'er-ddu.”⁴ Urmează un foarte lung mit care explică originea leacurilor : lipsind de acasă timp de trei zile, Ts'o-dze-p'er-ddu își găsește la întoarcere părinții morți. El hotărăște atunci să pornească în căutarea unui leac în stare să împiedice moartea și se duce în Țara Șefului Duhurilor. După multiple aventuri, fură leacurile miraculoase, dar, urmărit de Duh, cade la pămînt și leacurile se risipesc, dînd naștere plantelor medicinale.

¹ *Ibid.*, vol. I, p. 108.

² *Ibid.*, vol. II, p. 386 și urm.

³ *Ibid.*, vol. II, p. 489.

⁴ *Ibid.*, vol. I, p. 279 și urm.

Reiterarea cosmogoniei

Anumite texte publicate de Hermanns sînt și mai elocvente. În cursul ritualului de vindecare, șamanul nu se mărginește numai să rezume cosmogonia, ci îl invocă pe Dumnezeu și-l roagă *din toată inima să facă o nouă lume*. Una din aceste rugăciuni începe prin a aminti că „pămîntul a fost creat, apa a fost creată, universul întreg a fost creat. Au fost de asemeni create berea rituală *chi* și prinosul de orez *so*“, și se încheie cu o evocare : „Veniți, Duhurilor !“¹ Un alt text înfățișează „geneza lui *chi* și aceea a băuturii alcoolice *dyö*. Potrivit unei vechi tradiții, locul lor de baștină e însuși acela al pomului Sang li și al pomului Sang log. În interesul lumii întregi, și spre binele nostru, vino, o, solul lui Dumnezeu. Tak bo Thing, zeu cu puteri supranaturale, a coborît odinioară ca să facă lumea. *Coboară din nou acum ca s-o mai faci o dată*“.² E clar că pentru a pregăti băuturile rituale *chi* și *dyö* trebuie să cunoști mitul originii lor, care este intim legat de mitul cosmogonic. Dar, lucru și mai interesant, creatorul e invitat să coboare din nou în vederea unei noi faceri a lumii, spre folosul bolnavului.

Se vede că, în aceste cînturi magice cu scop medical, *mitul originii leacurilor* e întotdeauna integrat în *mitul cosmogonic*. Am citat, în capitolul precedent, cîteva exemple din care rezultă că în therapeuticile primitive un leac nu devine eficace decît dacă amintim pe cale rituală originea lui, în prezența bolnavului. Un mare număr de descîntece din Orientul Apropiat și din Europa conțin istoria bolii și a demonului care a provocat-o, evocînd în același timp momentul mitic în care o divinitate sau un sfînt a reușit să stăvilească răul. Un descîntec asirian împotriva durerilor de dinți amintește

¹ M. Hermanns, *The Indo-Tibetans*, p. 66 și urm.

² *Ibid.*, p. 69 (sublinierea ne aparține, M. E.).

că, „după ce Anu a făcut cerul, cerul a făcut pământul, pământul fluviile, fluviile canalele, canalele bălțile, bălțile Viermele“. Și Viermele se duse „înlăcrimat“ la Shamash și la Ea și-i întrebă ce i se va da să mănince, să „distrugă“. Zeii îi oferă fructe, dar Viermele cere dinți de om. „Pentru că ai vorbit așa. O, Vierme, fie ca Ea să te sfărîme cu mîna lui puternică!“¹ Asistăm aici : 1 — la facerea lumii ; 2 — la nașterea Viermelui și a bolii ; 3 — la gestul primordial și paradigmatic (distrugerea Viermelui de către Ea). Eficiența terapeutică a descîntecului constă în faptul că, rostit în chip ritual, el reactualizează timpul mitic al „originii“, atît originea lumii cît și originea durerilor de dinți și a tratamentului lor.

Se întîmplă uneori ca recitarea solemnă a mitului cosmogonic să servească la vindecarea anumitor boli sau deficiențe. Dar, cum vom vedea mai departe, această aplicație a mitului cosmogonic nu este decît una printre mai multe altele. Întrucît este modelul exemplar al tuturor „creațiilor“, mitul cosmogonic e susceptibil să ajute bolnavul să-și „reînceapă“ viața. Mulțumită *întoarcerii la origine* sperăm să ne naștem din nou. Dar toate ritualurile medicale pe care le-am examinat acum urmăresc o întoarcere la origine. Ai impresia că, pentru societățile arhaice, viața nu poate fi *reparată*, ci numai *creată din nou* printr-o întoarcere la izvoare. Iar „izvorul“ prin excelență e țîșnirea prodigioasă de energie, de viață și de fertilitate care a avut loc odată cu facerea lumii.

Toate acestea reies clar din multiplele aplicații rituale ale mitului cosmogonic polinezian. Potrivit acestui mit, nu existau la început decît apele și bezna. Io, zeul suprem, a despărțit apele prin puterea gîndului și a cu-

¹ Campbell Thompson, *Assyrian Medical Texts*, Londra, 1923, p. 59. A se vedea și istoria mitică a farmecului împotriva șerpilor, născocit de Isis *in illo tempore*, în G. Röder, *Urkunden zur Religion des alten Aegypten*, Iena, 1915, p. 138 și urm.

vintelor sale și a creat cerul și pământul. El a spus : „Apele să se despartă, Cerul să se facă, Pământul să devină !” Aceste cuvinte cosmogonice ale lui Io, mulțumită cărora lumea și-a început existența, sînt cuvinte creatoare, purtătoare de putere sacră. Ca atare, oamenii le rostesc în toate împrejurările în care ceva trebuie *făcut, creat*. Ele sînt repetate în ritul fecundației unei matrice sterile, în ritul vindecării trupului și a spiritului, dar și cu prilejul morții, al războiului și al povestirilor genealogice. Iată cum le exprimă Hare Hongi, un polinezian din zilele noastre : „Cuvintele mulțumită cărora Io a modelat Universul — adică mulțumită cărora acesta a fost zămislit și adus să dea naștere unei lumi de lumină — aceleași cuvinte sînt folosite în ritul fecundării unei matrice sterile. Cuvintele mulțumită cărora Io a făcut să strălucească lumina prin bezna sînt folosite în riturile menite să înveselească un suflet amărît și abătut, neputința și senilitatea, să răspîndească lumina asupra lucrurilor și a locurilor ascunse, să-i inspire pe cei care compun cînturi dar și în înfrîngerile suferite în război, precum și în multe alte împrejurări care îl împing pe om la disperare. În toate cazurile similare, acest rit care are drept scop răspîndirea luminii și a bucuriei, reproduce cuvintele de care Io s-a folosit ca să învingă și să risipească bezna” ¹.

Acest text e remarcabil. El constituie o mărturie directă și de prim ordin cu privire la funcția mitului cosmogonic într-o societate tradițională. După cum am văzut, acest mit servește drept model pentru tot felul de „creații” ; atît procrearea unui copil cît și restabilirea unei situații militare compromise sau a unui echilibru psihic amenințat de melancolie și disperare. Această capacitate a mitului cosmogonic de a fi aplicat pe diverse planuri de referință ni se pare deosebit de sem-

¹ E. S. C. Handy, *Polynesian Religion*, Honolulu, 1927, pp. 10—11.

nificativă. Omul societăților tradiționale simte unitatea fundamentală a tuturor speciilor de „opere” sau de „forme”, fie ele de ordin biologic, psihologic sau istoric. Un război nenorocit poate fi asemuit cu o boală, cu o inimă abătută și întunecată, cu o femeie sterilă, cu lipsa de inspirație la un poet, cu orice altă situație existențial critică în care omul e împins la disperare. Și toate aceste situații negative și disperate, în aparență fără ieșire, sînt răsturnate de recitarea mitului cosmogonic, îndeosebi de repetiția cuvintelor mulțumită cărora Io a creat universul și a făcut să strălucească lumina în beznă. Altfel zis, cosmogonia constituie modelul exemplar al oricărei situații creatoare : tot ce face omul repetă într-un fel „faptul” prin excelență, gestul arhetipal al zeului creator : facerea lumii.

După cum am văzut, mitul cosmogonic mai este recitat și cu prilejul morții ; căci moartea constituie și ea o situație nouă ce se cuvine a fi asumată cum trebuie pentru a fi făcută să devină creatoare. Poți „rata” o moarte așa cum pierzi o bătălie sau echilibrul psihic și bucuria de a trăi. E de asemeni semnificativ faptul că printre situațiile dezastruoase și negative Hare Hlongi numără nu numai neputința, boala și senilitatea, ci și lipsa de inspirație a poezilor, incapacitatea lor de a crea sau de a recita cum se cuvine poemele și narațiunile genealogice. Urmează de aici, mai întîi, că polinezienii asemuiesc creația poetică cu oricare altă creație importantă, dar și — de vreme ce Hare Hlongi face aluzie la narațiunile genealogice — că memoria cîntăreților constituie, în sine, o „operă” și că înfăptuirea acestei „opere” poate fi asigurată prin recitarea solemnă a mitului cosmogonic.

Se înțelege pentru ce mitul acesta e atît de prestigios în ochii polinezienilor. Cosmogonia e modelul exemplar al unei serii întregi de „faceri” : nu numai pentru că, de fapt, cosmosul e deopotrivă arhetipul ideal al oricărei situații creatoare și al oricărei creații — dar și deoarece cosmosul este o operă divină ; el este așa-

dar sanctificat în însăși structura lui. Prin analogie, tot ce e desăvârșit, „plin“, armonios, fertil, într-un cuvânt: tot ce este „cosmicizat“, tot ce seamănă cu un cosmos, e sacru. A face bine un lucru, a lucra, a construi, a crea, a structura, a da formă, a in-forma, a forma — toate acestea înseamnă a spune că ceva e făcut să existe, că i se dă „viață“, în ultimă instanță, că ceva este făcut să semene cu organismul armonios prin excelență, cosmosul. Dar cosmosul, repetăm, e opera exemplară a zeilor, e capodopera lor.

Faptul că mitul cosmogonic e considerat drept modelul exemplar al oricărei „creații“, e admirabil ilustrat de următorul obicei al unui trib nord-american, osaga. Când un copil se naște „un om care a vorbit cu zeii“ e chemat. Sosind la casa lehuzei, el recită în fața noului-născut istoria facerii lumii și a animalelor terestre. Numai după aceea e alăptat pruncul. Mai târziu, când copilul dorește să bea apă, se cheamă din nou același om sau un altul. El recită încă o dată istoria facerii lumii completînd-o cu istoria originii apei. Când copilul ajunge la vîrsta la care se consumă alimente solide, omul „care a vorbit cu zeii“ vine din nou și recită iarăși facerea lumii, relatînd de astă dată și originea cerealelor și a altor alimente¹.

Ar fi cu atît mai greu să găsim un exemplu mai elocvent în ceea ce privește credința că fiecare nouă naștere reprezintă o recapitulare simbolică a cosmogoniei și a istoriei mitice a tribului. Rostul acestei recapitulări e de a-l introduce, în mod ritual, pe noul-născut în realitatea sacramentală a lumii și a culturii și, prin aceasta, de a valida existența lui, proclamînd-o conformă paradigmelor mitice. Mai mult încă: copilul nou-născut e pus în fața unei serii de „începuturi“. Și nu poți „începe“ ceva decît dacă îi cunoști „originea“, decît dacă

¹ Alice C. Fletcher and F. La Flesche, *The Omaha Tribe*, în *27-th Annual Report*, Bureau of American Ethnology, Washington, 1911, p. 116, nota a.

știi cum acest lucru a ajuns să existe pentru prima oară. „Începînd“ să sugă, sau să bea apă, sau să consume alimente solide, copilul este proiectat în chip ritual la origine, atunci cînd laptele, apa și cerealele au apărut pentru prima oară.

Întoarcerea la „origine“

Ideea pe care o implică această credință e că *prima manifestare a unui lucru este cea semnificativă și variabilă*, iar nu succesivele sale apariții. Așijderea, nu ceea ce au făcut tatăl și bunicul îl învață ei pe copil, ci ceea ce au făcut pentru prima oară strămoșii, în timpurile mitice. Fără îndoială, tatăl și bunicul s-au mărginit să-i imite pe strămoși ; s-ar putea așadar crede că imitîndu-l pe tată s-ar obține același rezultat. Dar judecînd astfel ar însemna să ignorăm rolul esențial al *Timpului de la origine*, care, am văzut acest lucru, e considerat un timp „tare“ tocmai pentru că a fost întrucîtva „receptacolul“ unei *noi creații*. Timpul scurs între *origine* și momentul prezent nu e „tare“, nici „semnificativ“ (cu excepția, bineînțeles, a intervalelor în care se reactualizează timpul primordial), și pentru acest motiv nu ținem seama de el sau ne străduim să-l suprimăm¹.

În acest exemplu e vorba de un ritual în care miturile cosmogonice și de origine sînt recitate în folosul unui singur individ, ca în cazul tămăduitorilor. Dar „întoarcerea la origine“, care ne îngăduie să trăim din nou timpul în care lucrurile s-au manifestat pentru prima oară, constituie o experiență de o importanță capitală pentru societatea arhaică. În paginile care urmează vom discuta în mai multe rînduri această ex-

¹ Cf. *Le Mythe de l'Éternel Retour*, cap. II și *passim*.

periență. Să cităm însă aici un exemplu de recitare solemnă a miturilor cosmogonice și de origine în cadrul festivităților colective ale insulei Sumba. Ori de câte ori au loc evenimente importante pentru comunitate — o recoltă abundentă, moartea unui membru eminent etc. — se construiește o casă ceremonială (*marapu*), și cu acest prilej naratorii povestesc istoria facerii lumii și a strămoșilor. Cu prilejul tuturor acestor evenimente, naratorii evocă cu venerație „începuturile”, adică momentul în care s-au constituit principiile culturii însăși ce trebuie apărută ca fiind bunul cel mai de preț. Unul din aspectele cele mai remarcabile ale ceremoniei este această recitare care se înfățișează în realitate ca un schimb de întrebări și răspunsuri între doi indivizi oarecum asemenea, de vreme ce sînt aleși în două clanuri legate între ele prin rudenia exogamă. Drept care, în această clipă capitală, cei doi recitatori îi reprezintă pe toți membrii grupului, inclusiv morții, ceea ce face ca recitarea mitului respectiv (pe care trebuie totodată să ni-l reprezentăm ca un mit cosmogonic) să fie spre folosul ansamblului grupului¹.

Pe scurt, e vorba de ritualurile colective de o periodicitate neregulată, care comportă construcția unei case culturale și recitarea solemnă a miturilor de origine, de structură cosmogonică. Beneficiarul ei este ansamblul comunității, atît viii cît și morții. Cu prilejul reactualizării miturilor, comunitatea întreagă e reînnoită ; ea își regăsește „izvoarele”, își re trăiește „originile”. Ideea unei înnoiri universale efectuate prin reactualizarea culturală a unui mit cosmogonic este atestată în multe societăți tradiționale. Am vorbit despre ea în *Le Mythe de l'Éternel Retour* și vom reveni asupra acestui punct în capitolul următor ; într-adevăr, scenariul mitico-ritual al înnoirii periodice a lumii e susceptibil să ne dez-

¹ Cf. C. Tj. Bertling, *Notes on Myth and Ritual in Southeast Asia*, Haga, 1958, pp. 3—4.

văluie una din funcțiile dominante ale mitului, atât în culturile arhaice cât și în primele civilizații ale Orientului.

Prestigiul începuturilor

Cele câteva exemple citate ne îngăduie să înțelegem mai bine raporturile dintre mitul cosmogonic și miturile de origine. E vorba în primul rând de faptul că mitul de origine debutează, în nenumărate cazuri, printr-o schiță cosmogonică : mitul reamintește pe scurt momentele esențiale ale facerii lumii, ca să povestească apoi genealogia familiei regale, sau istoria tribului, sau istoria originii bolilor și a leacurilor și așa mai departe¹. În toate cazurile, miturile de origine prelungesc și completează mitul cosmogonic. Când e vorba de funcția rituală a anumitor mituri de origine (de pildă, în materie de vindecări, sau, ca la tribul nord-american osaga, miturile menite să introducă noul-născut în sacralitatea lumii și a societății), avem impresia că „eficiența” lor rezultă, în parte, din faptul că ele conțin

¹ Obiceiul se menține chiar și în culturile evolute, care cunosc scrierea. Cu privire la textele sumeriene, S. N. Kramer observă că „Miturile sau epopeile poezilor sumerieni începeau îndeobște printr-o evocare cosmologică, fără vreun raport direct cu ansamblul operei. Iată cinci versuri extrase din prologul la *Gilgameș*, *Enkidu* și *Infernul* :

Cînd cerul s-a desfăcut de pămînt,
Cînd pămîntul s-a despărțit de cer,
Cînd numele omului a fost desemnat,
Cînd (Zeul cerului) An a luat cerul cu el,
Cînd (Zeul aerului) Enlil a luat cu el pămîntul...”

(S. N. Kramer, *From the Tablets of Sumer*, Indian Hills, Colorado, 1956, p. 77 — lucrare tradusă în limba română sub titlul *Istoria începe la Sumer*, București, Editura Științifică, 1962). Așijderea, în evul mediu, un mare număr de cronicari își începeau istoriile lor locale cu Facerea Lumii.

rudimentele unei cosmogonii. Această impresie e confirmată de faptul că, în anumite culturi (de pildă, la polinezieni), mitul cosmogonic e nu numai susceptibil de a avea o valoare terapeutică intrinsecă, ci constituie totodată și modelul exemplar a tot soiul de „creații” și de „faceri”.

Această dependență a miturilor de mitul cosmogonic se înțelege mai bine dacă ținem seama de faptul că și într-un caz, și într-altul e vorba de un „început”. Dar „începutul” absolut este Facerea Lumii. Nu e vorba, desigur, de o simplă curiozitate teoretică. Nu e de ajuns să cunoști „originea”, trebuie să reintegrezi momentul creației cutărui sau cutărui lucru. Dar aceasta se traduce printr-o „întoarcere în urmă”, pînă la recuperarea timpului original, *tare*, sacru. Și după cum am văzut în cele ce preced, și după cum vom vedea și mai bine în cele ce urmează, recuperarea timpului primordial, singurul în stare să asigure înnoirea totală a cosmosului, a vieții și a societății, se obține mai ales prin reactualizarea „începutului absolut”, adică, prin reactualizarea Facerii Lumii.

Recent, Rafaele Pettazzoni a propus să se considere mitul cosmogonic drept o variantă a mitului de origine. „Urmează de aici că mitul creației se împărtășește din aceeași natură ca și mitul de origine [...]. Analiza noastră ne-a îngăduit să scoatem mitul creației din splendida lui izolare; el încetează prin aceasta de a fi un *hépax genómenon* și reintră într-o clasă numeroasă de fapte analoge, miturile de origine”.¹ Pentru motivele pe care le-am amintit, ni se pare greu să împărtășim acest punct de vedere. O nouă stare de lucruri implică întotdeauna o stare care a precedat-o, și în ultimă instanță, aceasta este Lumea. Modificările ulterioare se dezvoltă pornind de la această „totalitate” inițială. Oricît ar fi de mărginit, mediul cosmogonic în care trăim constituie „lumea”; „originea” și

¹ R. Pettazzoni, *Essays on the History of Religions*, pp. 27—36.

„istoria“ lui precedă orice altă istorie particulară. Ideea mitică a „originii“ e încastrată în misterul „creației“. Un lucru are o „origine“, pentru că a fost creat, adică, pentru că o forță s-a manifestat limpede în lume, un eveniment a avut loc. În fond, *originea* unui lucru explică creația acelui lucru.

Dovada că mitul cosmogonic nu e o simplă *variantă* a *speciei* pe care o constituie mitul de origine ne-o oferă faptul că, după cum am văzut, cosmogoniile servesc drept model la tot felul de „creații“. Exemplele pe care avem să le analizăm în capitolul următor vor în-tări, pare-ni-se, această concluzie.

Capitolul III

MITURI ȘI RITURI ALE ÎNNOIRII

Înscăunare și cosmogonie

A. M. HOCART OBSERVASE CĂ ÎN INSULELE Fiji ceremonia înscăunării regelui se numește *creation of the world, fashioning the land, sau creating the earth*¹. Cu prilejul înscăunării unui suveran, cosmogonia era reiterată simbolic. Concepția aceasta e destul de răspândită la popoarele de agricultori. Potrivit unei interpretări recente, ungerea regelui indian, ceremonie numită *rajasûya*, implica o nouă creație a universului. Într-adevăr, diferitele faze ale ritualului efectuau succesiv regresiunea viitorului suveran către starea embrionară, gestația lui de un an și renașterea mistică în calitate de cosmocrator, identificat în același timp cu Prajâpati (Zeul-Tot) și cu Cosmosul.

Perioada embrionară a viitorului suveran corespunde cu procesul de maturare a universului și foarte probabil era, la origine, în legătură cu coacerea recoltei. Cea de a doua fază a ritului termină alcătuirea noului trup „divin” al suveranului. Cea de a treia fază a ceremoniei *rajasûya* e constituită de o serie de rituri, al căror simbolism este din plin scos în relief de texte. Regele ridică brațele ; el simbolizează înălțarea lui *axis mundi*. În timp ce este uns, regele rămîne în picioare, pe tron, cu brațele ridicate : el întruchipează axa cos-

¹ *Le Mythe de l'Éternel Retour*, p. 80 și urm.

mică înfiptă în buricul pământului — adică tronul, centrul lumii — și atingînd cerul. Stropirea lui e în legătură cu apele care coboară din cer, de-a lungul lui *axis mundi* — adică regele — spre a fertiliza Pământul¹.

În epoca istorică, nu se practică ritualul *rajasûya* decît de două ori : prima oară, pentru a-l unge pe rege ; a doua oară spre a-i asigura suveranitatea universală. În timpurile protoistorice, însă, ritualul *rajasûya* era probabil anual și se celebra cu scopul de a regenera cosmosul.

Așa se petreceau lucrurile în Egipt. Încoronarea unui nou faraon, scrie Frankfort, „poate fi considerată drept crearea unei noi epoci, după o primejdioasă întrerupere a armoniei dintre societate și natură, așadar o situație care se împărtășește din natura creării universului. Acest lucru e foarte bine ilustrat de un text care conține un blestem adresat dușmanilor regelui, asemuiți cu Apophis, șarpele întunericului, pe care Ra îl nimicește în zori. Comparația comportă însă un ciudat adaos : «Ei vor fi asemenea șarpelui Apophis în dimineața Anului nou». Precizarea «în dimineața Anului nou» nu se poate explica decît numai în sensul unei intensificări : șarpele este învins la fiecare răsărit de soare, dar Anul nou celebrează tot pe atît creația și înnoirea diurnă cît și începerea unui nou ciclu anual”.²

Se vede mulțumită cărui mecanism scenariul cosmogonic al Anului nou devine susceptibil de a fi integrat în ceremonia ungerii regilor ; cele două sisteme rituale urmăresc același scop : renovarea cosmică. „Dar această *renovatio* efectuată cu prilejul ceremoniei de ungere a regilor a avut consecințe uriașe în ceea ce privește istoria ulterioară a omenirii. Pe de o parte, ceremoniile înnoirii devin mobile, desprinzîndu-se din

¹ M. Eliade, *Méhistophélès et l'Androgyne*, Paris, 1962, p. 191 și urm.

² H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, Chicago, 1948, p. 150.

cadrul rigid al calendarului; pe de alta, regele devine într-un fel răspunzător de stabilitatea, de fecunditatea și de prosperitatea cosmosului întreg. Aceasta înseamnă a spune că înnoirea universală nu mai e solidară cu ritmurile cosmice, ci cu persoanele și evenimentele istorice¹.

A înnoi lumea

E ușor de înțeles pentru ce ritualul ungerii regilor repeta cosmogonia, sau era celebrat de Anul nou. Regele era presupus că renovează cosmosul întreg. Renovarea prin excelență are loc la Anul nou, când se inaugurează un nou ciclu temporal. Dar acea *renovatio* efectuată prin ritualul Anului nou este, în fond, o reitereare a cosmogoniei. Fiecare An nou reîncepe Creația. Și miturile, atât cele cosmogonice cât și miturile de origine, sînt acelea care amintesc oamenilor cum a fost creată Lumea și tot ce s-a întîmplat după aceea.

Lumea e întotdeauna „lumea noastră”, lumea în care trăim. Și cu toate că modalitatea existenței omenești e aceeași, la australieni ca și la occidentalii de azi, contextele culturale în care existența omenească poate fi sesizată variază foarte mult. E, de pildă, evident că „lumea” australienilor, care trăiesc din cules și din vînătoare măruntă, nu este aceeași cu lumea agricultorilor neolitici; tot așa cum nici lumea acestora din urmă

¹ M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, pp. 193—194. „În această concepție se găsește izvorul viitoarelor eshatologii istorice și politice. Într-adevăr, s-a ajuns, mai târziu, să se aștepte renovarea cosmică, «mîntuirea» lumii, de la un anumit tip de rege, de erou sau de mîntuitor, sau chiar de șef politic. Lumea modernă încă mai păstrează, deși sub un aspect foarte laicizat, speranța eshatologică a unei *renovatio* universale, efectuate prin victoria unei clase sociale sau chiar a unui partid sau a unei personalități politice (*ibid.*, p. 194).

nu este lumea locuitorilor orașelor din orientul apropiat din epoca antică, nici „lumea” în care trăiesc astăzi popoarele Europei occidentale sau ale Statelor Unite. Deosebiriile sînt prea mari pentru a mai necesita scoaterea lor în relief. Nu le-am amintit decît spre a preîntîmpina o neînțelegere : citînd exemple care reprezintă tipuri diferite de cultură, nu înțelegem să ne întoarcem la un comparatism „confuzionist” gen Frazer. Contextele istorice ale fiecăruia din exemplele pe care le folosim rămîn subînțelese. Ni se pare însă inutil să precizăm, cu privire la fiecare trib citat, care este structura lui socială și economică și cu care alte triburi poate sau nu poate fi comparat.

Așadar, „lumea” e întotdeauna lumea pe care o cunoaștem și în care trăim ; ea se deosebește de la un tip de cultură la altul ; există, prin urmare, un număr foarte mare de „lumi”. Important pentru cercetarea noastră e însă faptul că, în ciuda deosebirii structurilor social-economice și a varietății contextelor culturale, popoarele arhaice cred că lumea trebuie renovată în fiecare an și că această înnoire se efectuează potrivit unui model : cosmogonia sau un mit de origine, care joacă rolul unui mit cosmogonic.

Evident, „anul” este conceput în diferite feluri de către primitivi, iar datele „Anului nou” variază în raport cu clima, mediul geografic, tipul de cultură etc. E însă întotdeauna vorba de un ciclu, adică de o durată temporală care are un început și un sfîrșit. Dar, la sfîrșitul unui ciclu și la începutul ciclului următor, au loc o serie de ritualuri care urmăresc renovarea lumii. După cum am mai spus, această *renovatio* este o nouă creație efectuată potrivit modelului cosmogonic.

Exemplele cele mai simple se întîlnesc la australieni. Mă refer la mituri de origine care se reactualizează în fiecare an. Animalele și plantele, create *in illo tempore* de niște ființe supranaturale, sînt create din nou în chip ritual. În Kimberley, picturile pe stînci, considerate a fi fost pictate de strămoșii mitici, sînt repic-

tate, spre a li se reactiva puterea creatoare, așa cum se manifestase ea pentru prima oară în timpurile mitice, adică la începutul lumii¹.

Pentru australieni, această nouă creație a animalelor și a plantelor alimentare este echivalentă cu o creare din nou a lumii. Și aceasta nu numai pentru că, dispunând de o hrană îndestulătoare ei nădăjduiau să mai trăiască un an, ci mai ales pentru că lumea a luat cu adevărat naștere atunci când animalele și plantele și-au făcut pentru prima oară apariția în Timpurile Visului. Animalele și plantele se numără printre operele create de ființele supranaturale. A se hrăni nu este numai o acțiune fiziologică, ci și una „religioasă” : mîncăm creațiile ființelor supranaturale, și le mîncăm așa cum le-au mîncat strămoșii mitici, pentru prima oară, la începutul lumii².

La australieni, cosmogonia se reduce la crearea peisajului lor familiar. Aceasta e „lumea” lor, și ea trebuie periodic reînnoită, altfel riscă să piară. Ideea potrivit căreia cosmosul e amenințat să piară dacă nu e creat din nou în fiecare an stă la baza principalei sărbători a triburilor californiene karok, hupa și yurok. În limbile respective, ceremonia se numește „restaurarea lumii” și, în englezește, „New Year”. Rostul ei e să restabilească sau să consolideze pămîntul pe anul care urmează, sau pe viitorii doi ani. La anumite triburi yurok, consolidarea lumii se obține prin reconstrucția rituală a colibei cu aburi, rit de structură cosmogonică, cu privire la care vom găsi mai departe alte exemple. Esențialul ceremonialului constă din lungi pelerinaje pe care preotul le întreprinde în toate locurile sacre, adică în locurile unde nemuritorii au făcut anu-

¹ Helmut Petri, *Sterbende Welt in Nordwest Australien*, Brunswick, 1954, p. 200 și urm. ; A. P. Elkin, *The Australian Aborigines*, Londra, 1954, p. 220 și urm.

² În ce privește valoarea religioasă a hranei, cf. M. Eliade, *op. cit.*, pp. 182, 195 și urm.

mite gesturi. Aceste peregrinări rituale se întind pe cîte zece sau douăsprezece zile. În tot acest răstimp, preotul îi întrupează pe nemuritori. Umblînd, el gîndeşte : „Aşa mergea Ixkareya animas (adică unul din nemuritori) în vremurile mitice“. Ajungînd la unul din locurile sacre începe să măture spunînd : „Ixkareya yakam (adică un alt nemuritor) mătură pentru mine. De acum încolo toţi acei care sînt bolnavi o să se simtă mai bine“. Apoi se urcă pe un munte. Caută o cracă din care-şi face un toiag, spunînd : „Lumea s-a sfărîmat, dar cînd am să încep să tîrăsc acest toiag pe pămînt, toate crăpăturile se vor umple şi pămîntul va redeveni solid“.

Apoi preotul coboară spre rîu. Găseşte acolo o piatră pe care o fixează solid, spunînd : „Pămîntul care a fost răsturnat va fi reaşezat la locul său. Oamenii vor trăi (multă vreme) şi vor fi mai tari“. După aceea se aşază pe piatră. „Cînd mă voi fi aşezat pe piatră, îi explica el lui Gifford, lumea nu se va mai ridica şi nu va mai fi răsturnată.“ Această piatră se găseşte aici din vremurile nemuritorilor, adică de la începutul lumii ¹.

„Ansamblul ritualurilor pe care le-am amintit constituie un scenariu cosmogonic. În vremurile mitice, nemuritorii au creat lumea în care californienii aveau să trăiască ; au trasat contururile ei, i-au fixat centrul şi bazele, au luat măsuri ca ghinda şi somonul să fie în număr mare şi au exorcizat bolile. Dar această lume nu mai e cosmosul atemporal şi inalterabil în care trăiau nemuritorii. E o lume vie, locuită şi folosită de fiinţe în carne şi oase, supuse legii devenirii, bătrîneţii şi morţii. De aceea ea cere o reparaţie, o renovare, o

¹ A. L. Kroeber şi E. W. Gifford, *World Renewal, a Cult System of Native Northwest California*, în *Anthropological Records*, XIII, nr. 1, University of California, Berkeley, 1949, p. 6 şi urm., pp. 10—17, 19 şi urm. rezumat în cartea noastră *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 175 şi urm.

consolidare periodică. Dar lumea nu se poate renova decît repetînd ceea ce nemuritorii au făcut *in illo tempore*, reiterînd facerea. Iată pentru ce preotul reproduce itinerarul exemplar al nemuritorilor și repetă gesturile și vorbele lor. Pe scurt, preotul sfîrșește prin a-i întrupa pe nemuritori. Cu alte cuvinte, cu ocazia Anului nou, nemuritorii sînt presupuși a fi din nou prezenți pe pămînt. Aceasta explică pentru ce ritualul înnoirii anuale a lumii e cea mai importantă ceremonie religioasă a acestor triburi californiene. Lumea nu ajunge doar mai stabilă și regenerată, ci este deopotrivă sancționată prin prezența simbolică a nemuritorilor. Preotul, care-i întrupează, devine — pentru un anumit răstimp — «persoană nemuritoare», și ca atare, nu trebuie să mai fie nici privit, nici atins. El îndeplinește riturile departe de oameni, într-o singurătate absolută, deoarece, cînd nemuritorii le-au îndeplinit pentru prima oară, nu existau încă oameni pe pămînt.”¹

Deosebiri și asemănări

Scenariul mitic-ritual al înnoirii periodice a lumii se mai întîlnește și la alte triburi californiene ; de pildă, ceremonia *aki* a triburilor maidu ale colinelor, ceremonia *hesi* a triburilor maidu ale cîmpiilor, ceremonia *kukusu* a triburilor pomo răsăritene². În toate aceste exemple înnoirea lumii se integrează într-un complex cultural comportînd omagiul adus ființei supreme, asigurarea unei recolte excelente și inițierea tinerilor băieți. Acest scenariu al californienilor se poate compara cu ritualul „Colibei Vieții Noi” al indienilor cheynee (ritual articulat în Dansul Soarelui) și cu ceremoniile „Ca-

¹ M. Eliade, *op. cit.*, p. 182.

² Werner Müller. *Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer*, Wiesbaden, 1958, p. 120.

sei Mari" ale triburilor lenape. Într-un caz, ca și într-altul, e vorba de un ritual cosmogonic de renovare a lumii și de renaștere a vieții. La așa-numiții cheynee, preotul reînnoiește creația ; la tribul lenape, în timpul ceremoniei de Anul nou, se reiterează prima facere a lumii și, prin aceasta, se recuperează plenitudinea inițială¹.

Vom adăuga că edificarea sau repararea periodică a colibei rituale are și ea tot o semnificație cosmogonică. Coliba sacră reprezintă universul. Acoperișul ei simbolizează bolta cerească, pardoseala reprezintă pământul, cei patru pereți, cele patru direcții ale spațiului cosmic. Indigenii dakota afirmă că „Anul este un cerc în jurul lumii” adică în jurul colibei unde are loc inițierea². Vom mai adăuga că interdependența dintre cosmos și timpul cosmic (timpul „circular”) a fost resimțită cu o asemenea intensitate încât în mai multe limbi termenul care desemnează „lumea” este de asemenea folosit pentru a însemna „anul”. De pildă, anumite triburi californiene spun : „Lumea a trecut” sau „Pământul a trecut”, vrînd să spună că „s-a scurs un an”³.

Dacă trecem acum la ritualurile de Anul nou în vigoare la populațiile care practică protoagricultura (adică cultura tuberculelor), diferența e izbitoare. Constatăm mai întîi două elemente noi : întoarcerea colectivă a morților și excesele orgiace. Dar avem de-a face mai ales cu o diferență de atmosferă religioasă. Pelerinajului singuratic al preotului Karok, cu meditațiile și rugăciunile sale, îi corespunde o sărbătoare colectivă de o foarte mare intensitate. E de ajuns să ne gîndim la sărbătoarea *milamala* a indigenilor din Insulele Tro-

¹ Werner Müller, *Die Religionen der Waldlandindianer Nordamerikas*, Berlin, 1956, pp. 306, 217.

² Werner Müller, *Die blaue Hütte. Zum Sinnbild der Perle bei Nordamerikanischen Indianern*, Wiesbaden, 1954, p. 133.

³ A. L. Kroeber, *Handbook of the Indians of California*, Washington, 1925, pp. 177, 498.

briand, descrisă de Malinovski. V. Lanternari a consacrat o carte întreagă studiului acestui complex mitico-ritual și noi înșine l-am discutat pe scurt în legătură cu cultele profetice melaneziene¹. Inutil să reluăm aici rezultatele acestor cercetări. Vom spune numai că în ciuda deosebirilor dintre sistemele mitico-rituale ale triburilor nord-americeane citate mai sus și cele ale melanezienilor, structurile lor sînt asemănătoare. Și la unii, și la ceilalți, cosmosul trebuie recreat, creat din nou, periodic, iar scenariul cosmogonic prin intermediul căruia se efectuează înnoirea e în legătură cu noua recoltă și cu sacramentalizarea hranei.

Anul nou și cosmogonia în Orientul Apropiat antic

Este semnificativ faptul că regăsim idei similare în religiile Orientului Apropiat din antichitate. Evident, cu deosebiri la care trebuie să ne așteptăm cînd este vorba, pe de-o parte, de societăți în stadiul pre- sau protoagricol, iar pe de alta de societăți agricole și urbane, ca acelea din Mesopotamia și din Egipt. Totuși, ni se pare esențial următorul fapt: egiptenii, mesopotamienii, israeliții și alte popoare ale Orientului Apropiat antic simțeau nevoia de a înnoi în mod periodic lumea. Această înnoire constă dintr-un scenariu cultural al cărui rit principal simboliza reiterarea cosmogoniei. Atît faptele cît și interpretarea lor pot fi regăsite în abundența literatură de specialitate publicată cu privire la acest subiect², precum și într-un capitol din *Le Mythe de l'Éternel Retour* (p. 83 și urm.). Vom aminti totuși că în Mesopotamia facerea lumii era în

¹ Vittorio Lanternari, *La Grande Festa*, Milano, 1959 ; M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 155 și urm.

² Cf. cîteva indicații bibliografice în *Le Mythe de l'Éternel Retour*, p. 92, nr. 1.

chip ritual reiterată cu prilejul ceremoniilor de Anul nou (*akîtu*). O serie de rituri reactualiza lupta lui Marduk împotriva lui Tiamat (balaurul care simboliza oceanul primordial), victoria zeului și opera sa cosmogonică. *Poemul Creației* (*Enuma elish*) era recitat în templu. După cum spune H. Frankfort, orice An nou avea în comun un element esențial cu prima zi în care lumea a fost creată și în care ciclul anotimpurilor a fost declanșat¹. Dar privind mai de aproape riturile Anului nou, ne dăm seama că mesopotamienii simțeau că *începutul* era în mod organic legat de un *sfârșit* care-l preceda, că acest „sfârșit” era de aceeași natură ca „haosul” dinaintea creației, și că, pentru acest motiv, sfârșitul era indispensabil oricărui nou început.

După cum am amintit, și la egipteni Anul nou simboliza creația. Cît despre scenariul Anului nou israelit, Mowinckel scrie că „una din ideile dominante era înscăunarea lui Iahve ca rege al lumii, reprezentarea simbolică a victoriei acestuia asupra dușmanilor săi, care erau deopotrivă forțele haosului și dușmanii istorici ai lui Israel. Rezultatul acestei victorii era înnoirea creației, alegerii și alianței, idei și rituri ale anticelor sărbători ale fertilității care sînt subiacente sărbătorii istorice”². Mai târziu, în eshatologia profeților, restaurarea lui Israel de către Iahve era înțeleasă ca o nouă creație, care implica un fel de reîntoarcere în Paradis³.

Desigur, nu se poate pune pe același plan reiterarea simbolică a cosmogoniei care caracteriza Anul nou în Mesopotamia și în Israel. La iudei, scenariul arhaic al înnoirii periodice a lumii a fost treptat istoricizat, păstrînd totuși ceva din semnificația lui inițială. Wensinck a arătat că scenariul ritual al Anului nou, prin care se

¹ H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, p. 319.

² S. Mowinckel, *He that Cometh*, în limba engleză de G. W. Anderson, New York, 1956, p. 26.

³ S. Mowinckel, *op. cit.*, p. 144.

semnifica trecerea de la Haos la Cosmos, a fost aplicat unor evenimente istorice, ca de pildă, exodul și trecerea Mării Roșii, cucerirea Palestinei, pe atunci numită Canaan, captivitatea babiloniană și întoarcerea din exil etc.¹ La rîndul său, von Rad a dovedit că un eveniment istoric unic, ca de pildă, „constituirea Israelului pe Muntele Sinai de către Iahve și servitorul său Moise, o dată devenită efectivă pe planul colectiv, nu e menită să rămînă în sfera amintirii pe calea tradiției verbale sau a narațiunii scrise, ci poate fi supusă înnoirii rituale în cadrul unui ceremonial”, în același fel ca înnoirea cosmologică a imperiilor vecine². Eric Voegelin are dreptate să stăruie asupra faptului că „formele simbolice ale imperiilor cosmologice și ale Israelului nu se exclud reciproc [...]. Înnoirea rituală a ordinii, aceea a elementelor simbolice elaborate în sînul civilizației cosmologice, de pildă, străbate întreaga istorie a omenirii de la sărbătoarea Anului nou babilonian, pînă la *ritornar ai principii* a lui Machiavelli și trecînd prin înnoirea lui Berith de către Josuah, prin înnoirea sacramentală a lui Crist, pentru că prăbușirea ordinii existenței și reapariției acestei ordini reprezintă o problemă fundamentală a existenței omenești”.³

Așadar, oricît de mari ar fi deosebiriile dintre sistemul cultului mesopotamian și cel israelit, nu e mai puțin evident că ele au în comun aceeași speranță de regenerare anuală sau periodică a Lumii. În fond în ambele se crede în posibilitatea de recuperare a „începutului” absolut, ceea ce implică distrugerea și abolirea simbolică a lumii vechi. Sfîrșitul e așadar implicat în început și viceversa. Lucru nicidecum surprinzător, deoarece imaginea exemplară a acestui început, care este precedat și urmat de un sfîrșit, reprezintă anul,

¹ A. J. Wensinck, *The Semitic New Year and the Origin of Eschatology* în *Acta Orientalia*, I, 1923, pp. 159—199.

² Eric Voegelin, *Order and History. I: Israel and Revelation*, Louisiana State University Press, 1956, p. 294.

³ E. Voegelin, *op. cit.*, p. 299.

timpul cosmic circular, așa cum poate fi el sesizat în ritmul anotimpurilor și în regularitatea fenomenelor cerești.

Aici însă se impune o precizare: deși e probabil că intuiția „Anului”, întrucât constituie un ciclu, se găsește la originea ideii unui cosmos care se înnoiește periodic, totuși, în scenariile mitico-rituale ale Anului nou¹ răzbate o altă idee, de origine și de structură diferită. Anume, ideea „perfecțiunii începuturilor”, expresie a unei experiențe religioase mai intime și mai adânci, susținută de amintirea imaginară a unui „Paradis pierdut”, a unei beatitudini care preceda actuala condiție omenească. Se prea poate ca scenariul mitico-ritual al Anului nou să fi jucat un rol atât de important în istoria omenirii mai ales pentru că, asigurând înnoirea cosmică, el mai dădea de asemeni și speranța unei recuperări a beatitudinii „începuturilor”. Imaginea „Anului-Cerc” s-a încărcat cu un simbolism cosmic-vital ambivalent, deopotrivă „pesimist” și „optimist”. Căci scurgerea timpului implică îndepărtarea treptată de „începuturi”, așadar pierderea perfecțiunii inițiale. Tot ce durează, se fărâmițează, degeneratează și sfârșește prin a pieri. E vorba, evident, de o expresie „vitalistă” a realului; dar nu trebuie să uităm că, pentru omul primitiv, faptul de a fi se revelează — și se exprimă — în termeni de viață. Plenitudinea și vigoarea se întâlnesc la început: e ceea ce s-ar putea numi „pesimismul” inerent acestei concepții. Dar trebuie să adăugăm îndată: plenitudinea, deși foarte curînd pierdută, e periodic recuperabilă. Anul are un sfîrșit, este adică urmat automat de un nou început.

Ideea că perfecțiunea se găsea la început pare destul de arhaică. Ea este, în orice caz, foarte răspîndită. E, dealtminteri, o idee susceptibilă de a fi reinterpretată și integrată la infinit în nenumărate concepții re-

¹ Ca, dealtminteri, în nenumărate alte mituri cosmogonice de origine.

ligioase. Vom avea prilejul să discutăm despre cîteva din aceste valorificări. Vom spune deîndată că ideea perfecţiunii începuturilor a jucat un rol important în ceea ce priveşte elaborarea sistematică a unor cicluri cosmice din ce în ce mai mari. „Anul” obişnuit a fost foarte mult dilatat, dînd naştere unui „An Mare” sau unor cicluri cosmice de o durată incalculabilă. Pe măsură ce ciclul cosmic devenea mai amplu, ideea perfecţiunii începuturilor tindea să implice această idee complementară : *pentru ca ceva cu adevărat nou să poată începe, este necesar ca rămăşiţele şi ruinele ciclului vechi să fie complet nimicite*. Astfel zis, dacă dorim să obţinem un început *absolut*, sfîrşitul unei lumi trebuie să fie radical. Eshatologia nu este decît prefigurarea unei cosmogonii a viitorului. Dar orice eshatologie stăruie asupra acestui fapt : creaţia cea nouă nu poate avea loc înainte ca lumea aceasta să fie definitiv abolită. Nu mai e vorba să regenerăm ceea ce a degenerat — ci să nimicim lumea cea veche ca s-o putem crea din nou *in toto*. Obsesia beatitudinii începuturilor implică nimicirea a tot ce a existat şi, a tot ce, datorită acestui fapt, s-a degradat, de la facerea lumii : e singura posibilitate de a recuceri perfecţiunea iniţială.

Desigur, toate aceste nostalgii şi credinţe sînt deja prezente în scenariile mitico-rituale ale înnoirii anuale a lumii. Pornind însă treptat de la stadiul protoagricol de cultură, şi-a croit drum ideea că există şi adevărate (iar nu numai rituale) distrugeri şi creaţii din nou ale lumii, că există o „întoarcere la origine” în sensul literal al cuvîntului, adică o regresie a cosmosului spre starea amorfă, haotică, urmată de o nouă cosmogonie.

Miturile referitoare la sfîrşitul lumii ilustrează cel mai bine această concepţie. Le vom studia în capitolul următor, desigur atît pentru interesul lor intrinsec, cît şi pentru că sînt susceptibile să ne lămurească în privinţa funcţiei miturilor în genere. Pîna acum am avut de-a face numai cu mituri cosmogonice şi de origine,

mituri care povestesc *ceea ce s-a întâmplat deja*. Se cuvine acum să vedem cum ideea „perfecțiunii începuturilor” a fost de asemeni proiectată într-un viitor atemporal. Miturile referitoare la sfârșitul lumii au jucat desigur un rol important în istoria omenirii. Ele au pus în evidență „mobilitatea originii” : într-adevăr, cu începere de la un anumit moment, „originea” nu se găsește numai într-un trecut mitic, dar și într-un viitor fabulos. Acesta este, după cum se știe, concluzia la care au ajuns stoicii și neopitagoricienii, prin elaborarea sistematică a ideii veșnicei întoarceri a lucrurilor. Dar noțiunea de „origine” e mai ales legată de ideea de perfecțiune și de beatitudine. Iată motivul pentru care găsim, în concepțiile eshatologiei, considerată drept o cosmogonie a viitorului, izvoarele tuturor credințelor care proclamă *o eră de aur*, nu numai (sau nicidecum) în trecut, ci și (sau exclusiv) în viitor.

Capitolul IV

ESHATOLOGIE ȘI COSMOGONIE

Sfârșitul lumii — în trecut și în viitor

S-AR PUTEA SPUNE, ÎNTR-O FORMULĂ SUMARĂ că, pentru primitivi, sfârșitul lumii a și avut loc, deși el trebuie să se reproducă într-un viitor mai mult sau mai puțin îndepărtat. Într-adevăr, miturile referitoare la cataclismele cosmice sînt foarte răspîndite. Ele povestesc cum lumea a fost distrusă și omenirea nimicită, cu excepția unui singur cuplu, sau a cîtorva supraviețuitori. Miturile referitoare la Potop sînt cele mai numeroase și aproape universal cunoscute (deși sînt foarte rare în Africa)¹. Pe lîngă miturile diluviene, și altele relatează distrugerea omenirii prin cataclisme de proporții cosmice : cutremure, incendii, prăbușiri de munți, epidemii etc. Evident, acest sfârșit al lumii n-a fost radical : el a fost mai curînd sfârșitul unei omeniri, urmat de ivirea unei omeniri noi. Dar cufundarea totală a pămîntului în ape sau distrugerea lui prin foc, urmată de ivirea unui pămînt virgin, simbolizează regresiunea către haos și către cosmogonie.

¹ Cf. Sir George James Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament*, I, Londra, 1919, pp. 329—332; Clyde Kluckhohn, *Recurrent Themes in Myths and Mythmaking*, în *Daedalus*, primăvara 1959 (pp. 268—279), p. 271. Bibliografia esențială referitoare la legendele Potopului se va găsi în Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, ediție revăzută, Bloomington, Indiana, 1955 și urm., vol. I, p. 184 (A 1010).

Într-un mare număr de mituri Potopul se leagă de un păcat ritual, care a provocat mînia ființei supreme ; uneori el rezultă doar din dorința ființei divine de a pune capăt omenirii. Dacă examinăm însă miturile care vestesc viitorul Potop, constatăm că una din cauzele principale rezidă în păcatele oamenilor, precum și în decrepitudinea lumii. Potopul a deschis deopotrivă calea unei creări din nou a lumii și unei regenerări a omenirii. Altfel zis, sfîrșitul lumii în trecut ca și acela care va avea loc în viitor reprezintă proiecția gigantică, la scară macrocosmică și cu o excepțională intensitate dramatică, a sistemului mitico-ritual al sărbătorii Anului nou. De astă dată însă, nu mai e vorba de ceea ce s-ar putea numi „sfîrșitul firesc” al lumii — „firesc” pentru că coincide cu sfîrșitul anului și face prin urmare parte integrantă din ciclul cosmic — ci de o catastrofă *reală* provocată de ființele divine. Simetria dintre Potop și înnoirea anuală a lumii a fost percepută în cîteva foarte rare cazuri (Mesopotamia, iudaism, Mandan)¹. Îndeobște, însă, miturile diluviene sînt independente de scenariile mitico-rituale ale Anului nou. Aceasta se explică ușor, deoarece sărbătorile periodice de regenerare reactualizează simbolic cosmogonia, opera creatoare a zeilor, iar nu nimicirea lumii vechi : aceasta dispare „în chip firesc”, prin simplul fapt că distanța care o separă de „începuturi” a atins limita extremă.

În comparație cu miturile care narează sfîrșitul lumii în trecut, miturile care se referă la un sfîrșit ce va veni sînt ciudat de puțin numeroase la primitivi. După cum observa F. R. Lehmann², raritatea lor se datorează poate faptului că etnologii n-au pus această întrebare în anchetele lor. E uneori greu să precizezi dacă mitul

¹ A se vedea lucrarea noastră *Le Mythe de l'Éternel Retour*, Paris, 1949, p. 102 și urm.

² F. R. Lehmann, *Weltuntergang und Welterneuerung im Glauben schiftloser Völker*, în *Zeitschrift für Ethnologie*, LXXI, 1931 (pp. 103—115), p. 103.

se referă la o catastrofă trecută sau la una viitoare. Potrivit spuselor lui E. H. Man, locuitorii insulelor Andaman cred că după sfârșitul lumii o nouă omenire, bucurându-se de o condiție paradiziacă, își va face apariția : nu vor mai fi nici boli, nici bătrânețe, nici moarte. După catastrofă, morții vor învia. Potrivit lui A. Radcliffe Brown însă, Man ar fi contopit mai multe versiuni culese de la informatori diferiți. În realitate, precizează Radcliffe Brown, e efectiv vorba de un mit care povestește sfârșitul și crearea din nou a lumii : dar mitul se referă la trecut, iar nu la viitor. Cum însă, potrivit constatării lui Lehmann, limba locuitorilor insulelor Andaman nu posedă un timp viitor¹, nu e ușor să stabilim dacă e vorba de un eveniment trecut sau viitor.

Cele mai rare dintre miturile primitive relative la sfârșit sînt acelea care nu prezintă indicații precise referitor la eventuala creație din nou a lumii. Astfel, în credințele indigenilor kai din Noua Guinee, creatorul, Mâlengfung, după ce a creat cosmosul și omul, s-a retras la marginea lumii, la orizont, și a adormit. Ori de cîte ori se întoarce în somn, Pămîntul se cutremură. Dar într-o zi se va ridica de pe culcușul său și va distruge cerul care se va zdrobi de pămînt și va pune capăt oricărei vieți². Într-una din insulele Caroline, anume Namolut, există credința că într-o zi creatorul va nimici omenirea din cauza păcatelor ei. Zeii vor continua însă să existe — iar aceasta implică posibilitatea unei noi creații³. Într-altă insulă din arhipelagul Carolinelor, anume Aurepik, fiul creatorului e vinovat de catastrofa care va avea loc. Cînd își va da seama că șeful unei insule nu se mai ocupă de supușii săi, el va îneca insula cu

¹ *Ibid.*, p. 112.

² Richard Thurnwald, *Die Eingeborenen Australiens und der Südseeinseln*, Tübingen, 1927, pp. 26—27, după Ch. Keysser, *Aus dem Leben der Kaileute* (citată de Neuhaus, în *Deutsch Neu-Guinea*, 1911, p. 154 și urm.

³ F. R. Lehmann, *op. cit.*, p. 107.

ajutorul unui ciclon¹. Nici aici nu e sigur că e vorba de un sfârșit definitiv : ideea unei pedepsiri a „păcatelor” implică în genere crearea ulterioară a unei noi omeniri.

Mai greu de interpretat sînt credințele autohtonilor negritos din peninsula Malacca. Ei știu că într-o zi Karei va pune capăt lumii pentru că oamenii nu mai respectă preceptele sale. Drept care, în timpul furtunilor, numiții negritos se străduiesc să preîntîmpine catastrofa aducînd în chip de ispășire jertfe sîngeroase². Catastrofa va fi universală, nu va face vreo deosebire între păcătoși și nepăcătoși și nu va fi, pare-se, preludiul unei noi creații. Iată pentru ce acești negritos îl numesc „rău” pe Karei, iar băștinașii din triburile Ple-Sakai văd într-însul dușmanul care le-a „furat Paradisul”³.

Un exemplu extraordinar de izbitor e acela al guaranilor din Mato Grosso. Știind că pămîntul va fi distrus prin foc și prin apă, ei au pornit în căutarea „Țării fără de păcat”, un soi de paradis terestru situat dincolo de Ocean. Aceste lungi călătorii, inspirate de șamani și efectuate sub conducerea lor, au început în veacul al XIX-lea și au durat pînă în 1912. Unele triburi credeau că marea catastrofă va fi urmată de o înnoire a lumii și de învierea morților. Alte triburi așteptau și doreau sfârșitul definitiv al Lumii⁴. Nimuendaju scria în 1912 : „Nu numai guaranii, ci întreaga natură e obosită de viață. În mai multe rînduri, cînd l-au învăluit în vis pe Nanderuvuvu, *medicine-men*-ii au auzit Pămîntul implorîndu-l : «Am devorat prea multe cadavre, sînt sătul

¹ *Ibid.*, p. 117.

² Cf. M. Eliade, *Traité de l'Histoire des Religions*, p. 54.

³ F. R. Lehmann, *op. cit.*, p. 107.

⁴ Cf. E. Schader, *Der Paradiesmythos im Leben der Guarani-indianer*, în *Staden-Jahrbuch*, III, Sao Paulo, 1955, p. 151 și urm. ; Wilhelm Koppers, *Prophetismus und Messianismus als völkerkundliches und universal-geschichtliches Problem*, în *Saeculum*, X, 1959, pp. 38—47, pp. 42 și urm. ; Robert H. Lowie, *Primitive Messianism and an Ethnological Problem*, în *Diogenes*, nr. 19 (toamna, 1957, pp. 62—72), p. 70 și urm.

și istovit. Tată, fă să se sfârșească!» La rîndul ei, Apa îl roagă pe Creator să-i acorde repausul și să îndepărteze de ea orice agitație, și tot așa pomii [...] și natura întreagă”¹.

S-ar putea cu greu găsi o expresie mai mișcătoare a oboselii cosmice, a dorinței de repaus absolut și de moarte. E vorba însă de dezamăgirea inevitabilă care urmează unei lungi și vane exaltări mesianice. De un veac, indienii guarani căutau paradisul terestru, cîntînd și dansînd. Ei revalorizaseră și integraseră mitul sfîrșitului pămîntului într-o mitologie milenaristă².

Majoritatea miturilor americane ale sfîrșitului implică fie o teorie ciclică (ca de pildă la azteci), fie credința că o nouă Facere va urma catastrofei, fie, în sfîrșit (în anumite regiuni ale Americii de Nord), credința într-o regenerare universală efectuată fără cataclisme. (În acest proces de regenerare numai păcătoșii vor pieri.) Potrivit tradiției, la azteci, au și avut loc trei sau patru distrugerii ale lumii și a patra (sau a cincea) este așteptată în viitor. Fiecare din aceste lumi e dominată de un „Soare”, a cărui cădere sau dispariție caracterizează sfîrșitul³.

Ne este imposibil să enumerăm aici toate celelalte mituri importante ale celor două Americi, privind sfîrșitul lumii. Un anumit număr de mituri vorbesc despre un cuplu care va repopula lumea cea nouă⁴. Astfel indienii choktaw cred că lumea va fi distrusă prin foc, dar că spiritele se vor întoarce, oasele se vor acoperi cu carne,

¹ Curt Nimuendaju, *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocuva-Guarani*, în *Zeitschrift für Ethnologie*, XLVI, 1914, pp. 287 și urm., p. 335.

² Cf. R. H. Lowie, *op. cit.*, p. 71.

³ Cf. H. B. Alexander, *Latin-American Mythology*, în *The Mythologies of All Races*, XI, Boston, 1920, p. 91 și urm.

⁴ Mit algonkin consemnat de Daniel G. Brinton, *The Myths of the New World* (ediția a 2-a, revăzută, New York, 1876), pp. 235—236. Mit wintu consemnat de H. B. Alexander, *North-American Mythology* (în *Mythologies of All Races*, X, Boston, 1916), p. 223 și urm.

iar înviații vor locui din nou pe fostele lor teritorii¹. Re-
găsim un mit similar la eschimoși : oamenii vor învia
din oasele lor (credință specifică culturilor de vână-
tori)². Credința că inevitabila catastrofă este consecința
fatală a „bătrâneții” și a decrepitudinii lumii pare destul
de răspîndită. După indienii cherokee, „cînd lumea va fi
veche și uzată, oamenii vor muri, frînghiile se vor rupe
și pămîntul se va cufunda în Ocean”. (Pămîntul e în-
chipuit ca o mare insulă aninată de bolta cerească prin
patru frînghii³.) Într-un mit Maidu, *Earth-Maker*-ul asi-
gură cuplul pe care-l crease că „atunci cînd această lume
va fi prea uzată, am s-o refac pe de-a întregul ; și cînd
o voi fi refăcut-o, veți avea parte de o nouă naștere”⁴.
Unul din principalele mituri cosmogonice ale băștinași-
lor kato, din tribul athapasca, începe cu crearea unui
nou cer, spre a-l înlocui pe cel vechi, a cărui prăbușire
pare iminentă⁵. După cum observă Alexander cu pri-
vire la miturile cosmogonice ale coastei Pacificului,
„multe narațiuni privind creația par a se reduce de fapt
la tradiții referitoare la crearea din nou a pămîntului
după marea catastrofă ; anumite mituri evocă totuși deo-
potrivă creația și o nouă creație”⁶.

¹ Adam Hodgson : *Travels in North America*, p. 280 ; Brinton,
op. cit., pp. 279—280.

² Brinton, p. 280 : „Cel-de-sus va sufla o dată pe oasele bărbați-
lor, de două ori pe oasele femeii și vor învia”. O altă versiune a
mitului a fost publicată de Franz Boas, *The Central Eskimo*
(G.R.B.E.W., 1888), p. 588 și urm. Cf. M. Eliade, *Le Chamanisme
et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951.

³ H. B. Alexander, *North American Mythology*, p. 60.

⁴ *Ibid.*, p. 219 ; cf. bibliografia referitoare la miturile diluviene
nord-americane *ibid.*, pp. 299—300.

⁵ *Ibid.*, p. 222.

⁶ *Ibid.*, p. 225. Cu privire la miturile sud-americane privind
sfîrșitul lumii datorită focului sau apei, cf. P. Ehrenreich, *Die
Mythen und Legenden des Südamerikanischen Urvölker*, Berlin,
1905, pp. 30—31. Cu privire la tradițiile sud-americane referitoare
la înnoirea lumii după catastrofă, Claude Lévi-Strauss în *Bulletin
of the Bureau of the American Ethnology*, XCLIII, 2, pp. 347
(Bakairi), 369 (Namicuara).

În fond, implicînd mai mult sau mai puțin clar crearea din nou a unui nou univers, aceste mituri referitoare la sfîrșitul lumii exprimă aceeași idee arhaică și extrem de răspîndită de „degradare” progresivă a cosmosului, necesitînd în mod periodic distrugerea și crearea lui din nou. Din aceste mituri ale unei catastrofe finale, care va fi totodată semnul vestitor al iminentei creări din nou a lumii, au ieșit și s-au dezvoltat, în zilele noastre, mișcările profetice și milenariste ale societăților primitive. Vom reveni asupra acestor milenarisme primitive, dat fiind că ele constituie, împreună cu hiliasmul marxist, singurele revalorizări moderne pozitive ale mitului sfîrșitului lumii. Dar trebuie să reamintim în prealabil, pe scurt, care era locul mitului referitor la sfîrșitul lumii în religiile mai complexe.

Sfîrșitul lumii în religiile orientale

Doctrina distrugerii lumii (*pralaya*) era, după toate probabilitățile, deja cunoscută în vremurile vedice (*At-harva Veda*, X, 8, 39—40). Conflagrația universală (*ragnarök*), urmată de o nouă creație, face parte din mitologia germanică. Aceste fapte par să arate că indo-europenii nu ignorau mitul referitor la sfîrșitul lumii. Recent, Stig Wikander a indicat existența unui mit germanic referitor la bătaia eshatologică întru totul similar cu povestirile paralele indiene și iraniene. Dar începînd cu *Brâhmana*¹ și mai ales în *Purana*, indienii au dezvoltat în chip laborios doctrina celor patru *yugas*, cele patru vîrste ale lumii. Esențialul acestei teorii îl constituie crearea și distrugerea ciclică a lumii — și

¹ Numele celor patru *yugas* apar pentru prima oară în *Aitareya Brâhmana*, VII, 14.

credința în „perfecțiunea începuturilor”. Deoarece buddhiștii și jainiștii împărtășeau aceleași idei, putem trage concluzia că doctrina veșnicei creații și distrugerii a universului este o idee panindiană.

Dat fiind că am mai discutat această problemă în *Le Mythe de l'Éternel Retour*, nu o vom relua aici. Vom aminti numai că „ciclul complet se încheie cu o «nimicire», un *pralaya*, care se repetă într-un fel mai radical (*mahâpralaya*, «marea nimicire») la sfârșitul celui de al o mielea ciclu”¹. Potrivit *Mahâbharatei* și textelor *Purana*², orizontul se va aprinde, pe firmament se vor ivi șapte sau doisprezece sori și vor zvînta mările, vor arde pământul. Focul Samvartaka (Focul incendiului cosmic) va distruge universul întreg. După aceea, o ploaie diluviană va cădea fără încetare timp de doisprezece ani, pământul va fi înecat și omenirea nimicită (*Visnu Purâna*, 24, 25). Pe Ocean, așezat pe șarpele cosmic Çesha, Visnu doarme cufundat într-un somn yoga (*Visnu Purâna*, VI, 4, 1—11). Și apoi totul va reîncepe din nou — *ad infinitum*.

Cît despre mitul „perfecțiunii începuturilor” îl recunoaștem fără greutate în puritatea, inteligența, beatitudinea și longevitatea vieții omenești în *Krta yuga*, prima vîrstă. De-a lungul celorlalte *yugas* care au urmat, asistăm la o deteriorare treptată atît a inteligenței și a moralei omului, cît și a dimensiunilor trupului și a longevității sale. Jainismul exprimă în termeni extravaganti perfecțiunea începuturilor și decăderea ulterioară. Potrivit lui Hemacandra, la început statura omului atingea șase mile, iar viața lui dura o sută de mii de *purvas* (un *purvas* este egal cu 8.400.000 ani). În schimb,

¹ *Le Mythe de l'Éternel Retour*, p. 170. Cf. și *Images et Symboles*, Paris, 1952, p. 80 și urm.

² Cf. Emil Abegg, *Der Messiasglaube in Indien und Iran*, Berlin, 1928, p. 34, n. 2.

la sfârșitul ciclului statura lui de-abia atinge șapte coți, iar viața nu depășește o sută de ani (Jacobi, în *Ère*, 1, 202). Buddhiștii stăruie și ei asupra prodigioasei scurtări a vieții omenești : 80.000 de ani, și chiar mai mult („incomensurabil“, potrivit anumitor tradiții) la începutul ciclului, și zece ani la sfârșitul său.

Doctrina indiană a vîrstelor lumii, adică : veșnica creație, deteriorare, nimicire și creare din nou a universului, amintește într-o oarecare măsură concepția primitivă a înnoirii anuale a Lumii, dar cu importante deosebiri. În teoria indiană, omul nu joacă nici un rol în periodica recreare a lumii ; în fond, omul nu dorește această veșnică nouă creație, ci urmărește să evadeze din ciclul cosmic¹. Mai mult chiar, înșiși zeii nu par să fie adevărați creatori ; ei sînt mai curînd instrumentele cu ajutorul cărora se efectuează procesul cosmic. Se vede așadar că, în ce privește India, nu există propriu-zis un sfârșit radical al Lumii ; nu există decît intervale mai mult sau mai puțin lungi între nimicirea unui univers și apariția altuia. „Sfârșitul“ nu are înțeles decît în măsura în care se referă la „condiția“ omului ; omul poate opri procesul de transmigrație în care se găsește tîrît orbește.

Mitul perfecțiunii începuturilor este clar atestat în Mesopotamia, la israeliți și la greci. Potrivit tradiției babiloniene, cei opt sau zece regi antediluvieni au domnit între 10800 și 72000 ani ; dimpotrivă, regii din primele dinastii postdiluviene n-au depășit 1200 ani². Vom

¹ Ne gîndim, desigur, la elitele religioase și filozofice care caută „izbăvire“ de iluzii și de suferințe. Dar religia populară indiană acceptă și conferă o valoare existenței Lumii.

² W. F. Albright, *Primitivism in Ancient Western Asia*, în culegera *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, îngrijită de Arthur O. Lovejoy și George Boas, Baltimore, 1935, (pp. 421—432), p. 422.

adăuga că babilonienii cunoșteau și ei mitul unui paradis primordial. Ei păstraseră amintirea unei serii de distrugerii și creări din nou (probabil în număr de șapte) succesive ale rasei omenești¹. Israelii împărtășeau idei similare : pierderea paradisului original, scurtarea treptată a duratei vieții, potopul care nimicește omenirea, cu excepția câtorva privilegiați. În Egipt, nu găsim urme referitoare la mitul „perfecțiunii începuturilor” (nu este atestat), dar găsim în schimb tradiția legendară a lungimii fabuloase a vieții regilor anteriori lui Menes².

În Grecia înregistrăm două tradiții mitice distincte, dar solidare : 1 — Teoria vîrstelor lumii cuprinzînd mitul perfecțiunii începuturilor ; 2 — doctrina ciclică. Hesiod este primul care descrie degenerescența progresivă a omenirii de-a lungul celor cinci vîrste (*Lucrări și zile*, 109—201). Prima, Vîrsta de Aur, sub domnia lui Cronos, era un soi de Paradis : oamenii trăiau vreme îndelungată, nu îmbătrîneau niciodată și viața lor se asemăna cu aceea a zeilor. Teoria ciclică își face apariția o dată cu Heraclit (fr. 66 [22 Bywater]), care va exercita o puternică înrîurire asupra doctrinei stoice a Veșnicei întoarceri. Chiar și la Empedocle constatăm asocierea acestor două teme mitice ; vîrstele lumii și ciclul neînterupt al creațiilor și al distrugerilor. Nu e cazul să discutăm diferitele forme pe care le-au luat aceste teorii în Grecia, mai ales de pe urma influențelor orientale. Ajunge să reamintim că stoicii și-au însușit ideea lui Heraclit a sfîrșitului lumii prin foc (*ekpyrosis*), și că Platon (*Timeu*, 22, C) cunoaște, deja, ca o alternativă, sfîrșitul prin potop. Aceste două cataclisme ritmau întrucîtva Anul cel Mare (*magnus annus*). Potrivit unui text, care s-a pierdut, al lui Aristotel (*Protrept*), cele

¹ *Ibid.*, pp. 424—426.

² *Ibid.*, p. 431.

două catastrofe aveau loc la cele două solstiții : *conflagratio* la solstițiul de vară, *diluvium* la solstițiul de iarnă ¹.

Apocalipsuri iudeo-creștine

Regăsim unele dintre imaginile acestea apocaliptice despre sfârșitul lumii în viziunile eshatologice iudeo-creștine. Dar iudeo-creștinismul înfățișează o inovație capitală. Sfârșitul lumii va fi unic, așa cum cosmogonia a fost unică. Cosmosul care va reapare după catastrofă va fi același cosmos creat de Dumnezeu la începutul timpurilor, dar purificat, regenerat și restaurat în gloria sa primordială. Acest paradis pământesc nu va mai fi distrus, nu va mai avea sfârșit. Timpul nu mai este timpul circular al Veșnicei întoarceri, ci un timp linear și ireversibil. Mai mult încă : eshatologia reprezintă de asemenea triumful unei istorii sfinte. Căci sfârșitul lumii va revela valoarea religioasă a faptelor omenești, și oamenii vor fi judecați după faptele lor. Nu mai este vorba despre o regenerare cosmică implicând totodată regenerarea unei colectivități (sau a totalității speciei umane). E vorba despre o judecată, despre o selecțiune : numai cei aleși vor avea parte de o fericire veșnică. Cei aleși, cei buni, vor fi mântuiți mulțumită fidelității lor față de o istorie sfântă : în lupta cu puterile și ispitele acestei lumi, ei au rămas credincioși împărăției cerurilor.

Altă deosebire față de religiile cosmice : pentru iudeo-creștinism, sfârșitul lumii face parte din misterul mesianic. Pentru evrei, venirea lui Mesia va vesti sfârșitul lumii și restaurarea paradisiului. Pentru creștini, sfârșitul lumii va preceda cea de a doua venire a lui Isus

¹ Recunoaștem în aceste catastrofe cosmice ideile indiene referitoare la sfârșitul lumii prin foc sau prin apă. Cf. și pe B.L. van der Waerden, *Das Grosse Jahr und die ewige Wiederkehr*, în *Hermès*, 80, 1950, p. 129 și urm.

Cristos și Judecata de Apoi. Dar atît pentru unii, cît și pentru ceilalți, triumful istoriei sfinte — devenit evident prin sfîrșitul lumii — implică într-un fel restaurarea paradisiului. Profeții proclamă înnoirea cosmosului : va exista un cer nou și un pămînt nou. Totul va fi din belșug, ca altădată în grădina Edenului¹. Animalele sălbatice vor trăi în pace între ele, „și le va mîna un copilăș”. (*Isaia*, XI, 6) Bolile și infirmitățile vor dispărea pentru totdeauna : șchiopii vor sări precum cerbii, urechile surzilor se vor deschide (*Isaia*, XXX, 19 ; XXXV, 3 și urm.). Noul Israel va fi clădit pe Muntele Sion, fiindcă paradisul se afla pe un munte (*Isaia*, XXXV, 10 ; *Psalmii* XLVIII, 2). Și pentru creștini renovarea totală a cosmosului și restaurarea paradisiului reprezintă trăsăturile esențiale ale *eshaton*-ului (sfîrșitului). Stă scris în *Apocalipsul lui Ioan* (XXI, 1—5) : „Și am văzut un cer nou, și un pămînt nou. Căci cerul cel dintîi și pămîntul cel dintîi au trecut [...]. Și am auzit din tron un glas puternic care zicea : și moarte nu va mai fi, nici plîngere, nici strigăt, nici durere nu vor mai fi, căci cele dintîi au trecut. Și cel ce șade pe tron grăi : Iată, noi le facem pe toate”.

Această nouă creație se va înălța însă pe ruinele celei dintîi. Sindromul catastrofei finale amintește aici descrierile indiene ale distrugerii universului. Va fi secetă și foamete și zilele se vor scurta². Epoca imediat premergătoare sfîrșitului va fi dominată de Anticrist. Cristos va veni însă și va purifica lumea prin foc. După cum spune Efrem Sirul : „Marea va mugi și apoi va seca, Cerul și pămîntul vor fi nimicite, pretutindeni se vor întinde fumul și bezna. Timp de patruzeci de zile Domnul va trimite focul pe pămînt ca să-l curețe de

¹ *Amos*, IX ; 13 și urm. ; *Isaia*, XXX : 23 și urm. ; XXXV : 1, 2, 7 ; LXV : 17 ; LXVI : 22 ; *Osea*, I : 10 ; II : 18 și urm. ; *Zaharia*, VIII : 12 ; *Ezechiel*, XXXIV : 14, 27 ; XXXVI : 9 și urm. ; 30, 35.

² W. Bousset, *The Antichrist Legend*, traducere în limba engleză, Londra, 1896, pp. 195 și urm., 218 și urm.

pîngăririle viciului și ale păcatului”¹. Focul nimicitor este atestat o singură oară în *Noul Testament*, în *A doua Epistolă a lui Petru* (III, 6—14). El constituie însă un element important în Oracolele Sibiline, în stoicism și în literatura creștină ulterioară. E probabil de origine iraniană².

Domnia Anticristului înseamnă într-o oarecare măsură revenirea la haos. Pe de o parte, Anticristul e înfățișat sub aspectul unui balaur sau al unui demon³, și aceasta amintește de vechiul mit al luptei dintre zeu și balaur. Lupta a avut loc la început, înainte de crearea lumii și va avea din nou loc la sfîrșitul ei. Pe de altă parte, cînd Anticristul va fi considerat drept falsul Mesia, domnia lui va însemna răsturnarea totală a valorilor sociale, morale și religioase ; altfel zis, întoarcerea la haos. De-a lungul veacurilor Anticristul a fost identificat cu diferite personaje istorice, de la Neron și pînă la Papă (de către Luther). Se cuvine să subliniem un fapt : anumite epoci istorice, deosebit de tragice, erau considerate ca fiind dominate de Anticrist — dar se păstra întotdeauna speranța că domnia lui vestea deopotrivă iminenta venire a lui Cristos. Catastrofele cosmice, flagelurile, teroarea istorică, triumful aparent al răului constituiau sindromul apocaliptic⁴ care avea să precadă întoarcerea lui Cristos și mileniul.

Milenarismul creștin

Devenit religia oficială a imperiului roman, creștinismul condamna milenarismul ca fiind eretic, deși unii

¹ Efrem Sirul, citat de Bousset, p. 238.

² Cf. *Le Mythe de l'Éternel Retour*, p. 185 și urm.

³ Cf. Bousset, *The Antichrist Legend*, pp. 145 și urm. ; cf. și R. Mayer, *Die biblische Vorstellung vom Weltenbrand*, Bonn, 1957.

⁴ A se vedea și A. A. Vasiliev, *Medieval Ideas of the End of the World ; West and East*, în *Byzantion*, XVI, fasc. 2, 1942—1943, Boston, 1944, pp. 462—502.

iluştri părinţi ai bisericii îl profesaseră în trecut. Biserica acceptase însă istoria, iar așa-zisul *eshaton* nu mai reprezenta evenimentul iminent ce fusese în timpul persecuţiilor. Lumea, lumea noastră, cu toate păcatele, nedreptăţile şi cruzimile ei, continua. Numai Dumnezeu ştia ora sfârşitului lumii, şi un lucru părea sigur : acest sfârşit nu era apropiat. Odată cu triumful bisericii, împărăţia cerului se şi afla pe pământ şi, într-un anumit sens, lumea veche fusese deja nimicită. Recunoaştem în antimilenarismul oficial al bisericii prima manifestare a doctrinei progresului. Biserica acceptase lumea așa cum era, străduindu-se să facă viaţa omenească ceva mai puțin nefericită decât era în vremea marilor crize istorice. Biserica luase această atitudine împotriva profetilor, vizionarilor, apocalipticilor de tot felul.

Cîteva veacuri mai târziu, după pătrunderea islamului în Mediterana, dar mai ales după al XI-lea veac, curente milenariste şi eshatologice reapar, îndreptate de astă dată împotriva bisericii sau a ierarhiei sale. Un anumit număr de trăsături comune se desprind din aceste curente : inspiratorii lor aşteaptă şi proclamă restaurarea paradisiului pe pământ, după o perioadă de grele încercări şi de cataclisme groaznice. Sfârşitul iminent al lumii era aşteptat şi de Luther. Timp de veacuri regăsim, în mai multe rînduri, aceeaşi idee religioasă : lumea aceasta — lumea istoriei — este nedreaptă, îngrozitoare, demoniacă ; din fericire, ea se şi află în plin proces de putrezire, catastrofele au început, această lume veche pîrîie din toate încheieturile ; foarte curînd, ea va fi nimicită, puterile întunericului vor fi definitiv învinse, cei „buni“ vor triumfa, şi paradisul va fi regăsit. Toate curente milenariste şi eshatologice dau dovadă de optimism. Ele reacţionează împotriva teroarei istoriei cu o violenţă pe care numai extrema disperare o poate suscita. Dar de mai multe veacuri, marile confesiuni creştine nu mai cunosc tensiunea eshatologică. Aşteptarea sfârşitului lumii şi iminenţa judecăţii de apoi nu sînt carac-

teristice nici uneia din marile biserici creștine. Milenarismul nu mai supraviețuiește decât anevoie în câteva recente secte creștine.

Milenarismul la „primitivi“

Dar mitul sfârșitului lumii cunoaște un avînt considerabil mai ales în afara lumii accidentale. E vorba de nenumăratele mișcări nativiste și milenariste, dintre care cele mai cunoscute sînt așa-zisele *cargo cults* melaneziene, dar care se mai întîlnesc și în alte regiuni ale Oceaniei, precum și în fostele colonii europene din Africa. Foarte probabil, cele mai multe din aceste mișcări s-au ivit ca urmare a contactelor mai mult sau mai puțin prelungite cu creștinismul. Deși sînt mai totdeauna potrivnice albilor și anticreștine, cele mai multe din aceste milenarisme băștinașe comportă elemente eshatologice creștine. În unele cazuri, băștinașii se răzvrătesc împotriva misiunilor tocmai pentru că aceștia nu se comportă ca niște adevărați creștini și, de pildă, nu cred în iminenta venire a lui Cristos și în învierea morților. În Melanezia, așa-numitele *cargo cults* sînt asimilate cu miturile și ritualurile Anului nou. După cum am mai văzut, sărbătorile Anului nou implică, în chip simbolic, crearea din nou a lumii. Aderenții la *cargo cults* cred și ei că lumea va fi distrusă și creată din nou și că tribul va avea parte iarăși de un fel de paradis ; morții vor învia, și nu va mai exista nici moarte, nici boli. Dar, întocmai ca în multe eshatologii indo-iraniene și iudeo-creștine, această nouă creație — de fapt această redobîndire a Paradisului — va fi precedată de o serie de catastrofe cosmice : pămîntul se va cutremura, vor cădea ploi de flăcări, munții se vor prăbuși și vor umple văile, albi precum și indigenii neraliați la acest cult vor fi nimiciți etc.

Morfologia milenarismelor primitive e extrem de bogată și de complexă. Pentru cele ce ne interesează pe noi, se cuvine să scoatem aici în relief câteva fapte¹ : 1 — mișcările milenariste pot fi considerate drept dezvoltarea unui scenariu mitic-ritual al înnoirii periodice a Lumii ; 2 — înrîurirea, directă sau indirectă a eshatologiei creștine, pare mai totdeauna neîndoielnică ; 3 — deși sînt atrași de valorile occidentale și doresc să-și însușească atît religia și educația albilor, cît și bogățiile și armele lor, aderenții curenților milenariste sînt întotdeauna antioccidentali ; 4 — asemenea mișcări sînt întotdeauna declanșate de puternice personalități religioase de tip profetic și organizate sau amplificate de politicieni sau în vederea unor scopuri politice ; 5 — pentru toate aceste mișcări, mileniul este iminent, dar el nu se va înscăuna fără cataclisme cosmice sau catastrofe istorice.

Este inutil să stăruim asupra caracterului politic, social și economic al unor asemenea curențe : el este evident. Dar forța lor, înrîurirea pe care o exercită, creativitatea lor, nu sălășluiesc numai în acești factori economici. E vorba de curențe religioase. Partizanii lor așteaptă și proclamă sfîrșitul lumii spre a ajunge la o stare economică și socială mai bună, dar mai ales, pentru că nădăjduiesc că va avea loc o nouă creație a lumii și o restaurare a fericirii omenești. Sînt înfometați și însetați de bunuri pămîntești —, dar și de nemurire, de libertate și de fericire paradiziacă. Pentru ei, sfîrșitul lumii va face posibilă înscăunarea unei vieți omenești beatifice, desăvîrșite și fără de sfîrșit.

Vom adăuga că, chiar atunci cînd nu e vorba de un sfîrșit catastrofal, ideea unei regenerări, a unei recreări a lumii, constituie elementul esențial al mișcării. Profetul sau întemeietorul cultului proclamă iminenta „întoarcere la origine” și, prin urmare, redobîndirea stării „Paradi-

¹ Cf. M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, Paris, 1962, pp. 155 și urm. („Renouvellement cosmique et eschatologique“.)

ziace" inițiale. Desigur, în nenumărate cazuri, această stare paradiziacă „originară” reprezintă imaginea idealizată a situației culturale și economice dinaintea venirii albilor. Acesta nu este singurul exemplu al unei mitizări a „stării originare”, a „istoriei antice” concepute ca o vîrstă de aur. Dar nu realitatea „istorică” pe care izbutim uneori s-o izolăm și s-o degajăm din acest ansamblu de imagini exuberante interesează subiectul nostru, ci faptul că sfîrșitul unei lumi — aceea a coloni-zării — și expectativa unei lumi noi, implică o întoarcere la origine. Personajul mesianic este identificat cu eroul cultural sau cu strămoșul mitic a căror întoarcere era așteptată. Venirea lor se aseamănă cu o reactualizare a Timpurilor mitice ale originii, așadar cu o recreare a lumii. Neatîrnarea politică și libertatea culturală proclamată de mișcările milenariste ale popoarelor coloniale sînt concepute ca o redobîndire a unei stări beatifice originare. Pe scurt, chiar fără o distrugere apocaliptică *fățișă*, lumea aceasta, lumea veche, este în chip simbolic suprimată, iar Lumea paradiziacă a originii este înscăunată în locul ei.

„Sfîrșitul lumii” în arta modernă

Nimic comparabil cu optimismul de care dau dovadă atît eshatologia comunistă, cît și milenarismele primitive nu se întîlnește în societățile occidentale. Dim-potrivă, ele cunosc azi frica din ce în ce mai amenin-țătoare a unui sfîrșit catastrofal al lumii, pricinuit de armele termonucleare. În conștiința occidentalilor, acest sfîrșit va fi radical și definitiv : el nu va fi urmat de o nouă creație a lumii. Nu este cu putință să întreprin-dem aici o analiză sistematică a multiplelor expresii ale fricii atomice în lumea modernă. Dar alte fenomene cul-turale occidentale ni se par semnificative întrucît pri-vește cercetarea noastră. Mă gîndesc mai ales la istoria

artei occidentale. De la începutul veacului acestuia, atât artele plastice, cât și literatura și muzica au suferit transformări atât de radicale, încât s-a putut vorbi despre o „distrugere a limbajului artistic”. Începută în pictură, această „distrugere a limbajului” s-a extins la poezie, la roman și, recent de tot, odată cu Ionescu, la teatru. În anumite cazuri e vorba de o adevărată nimicire a universului artistic de pînă acum. Contemplînd unele opere recente, ai impresia că artistul a vrut să facă *tabula rasa*, suprimînd întreaga istorie a picturii. E vorba de ceva mai mult decît de o distrugere, este o regresieune către haos, către un fel de *massa confusa* primordială. Și totuși, în prezența unor asemenea opere, simțim că artistul este în căutarea a ceva ce el încă n-a exprimat. Trebuia să reducă la neant ruinele și dărîmăturile acumulate de precedentele revoluții plastice; trebuia să ajungă la o modalitate germinală a materiei, spre a putea reîncepe istoria artelor pornind de la zero. La mulți artiști moderni se simte că „distrugerea limbajului plastic” nu este decît prima fază a unui proces cu mult mai complex și că facerea unui univers nou trebuie în mod necesar să urmeze.

În arta modernă nihilismul și pesimismul celor dintîi revoluționari și dărîmători reprezintă atitudini azi depășite. În zilele noastre, nici un mare artist nu crede în degenerarea și în iminenta dispariție a artei sale. Din acest punct de vedere, atitudinea lor se aseamănă cu aceea a „primitivilor”: au contribuit la distrugerea lumii — adică la distrugerea lumii lor, a universului lor artistic — spre a crea un altul. Ei bine, acest fenomen cultural este foarte important, căci, îndeosebi artiștii, reprezintă adevăratele forțe creatoare ale unei civilizații sau ale unei societăți. Prin creația lor, artiștii o iau înaintea evenimentelor ce se vor întîmpla — uneori peste una sau două generații — în celelalte sectoare ale vieții sociale și culturale.

E semnificativ faptul că distrugerea limbajului artistic a coincis cu avîntul psihanalizei. Psihologia abisală a

revalorizat interesul ce-l purtăm originilor, interes care-l caracterizează atît de bine pe omul societăţilor arhaice. Ar fi pasionant de studiat îndeaproape procesul de revalorizare a mitului sfîrşitului lumii în arta contemporană. Am constata că, departe de a fi nevrozaţii de care lumea îşi bate joc uneori, artiştii sînt, dimpotrivă, mai sănătoşi psihologiceşte decît mulţi oameni moderni. Ei au înţeles că un adevărat început nou nu poate avea loc decît după un adevărat sfîrşit. Şi artiştii au fost cei dintîi dintre moderni care s-au străduit să distrugă efectiv lumea *lor*, spre a crea din nou un univers artistic în care omul să poată deopotrivă exista, contempla şi visa.

Certitudinea că va avea loc un nou început

PARALELA PE CARE AM SCHIȚAT-O ÎNTRE „optimismul” popoarelor recent decolonizate și acela al artiștilor occidentali ar fi putut fi lărgită și dezvoltată. Într-adevăr, și alte confruntări între unele credințe ale societăților tradiționale și unele aspecte ale culturii moderne se impun spiritului nostru. Am lăsat însă pentru mai târziu asemenea confruntări, spre a nu întrerupe desfășurarea expunerii noastre. Căci, dacă am cercetat tema mitică a sfârșitului lumii, am făcut-o mai ales spre a scoate în evidență raporturile dintre eshatologie și cosmogonie. Vă amintiți că am stăruit, în cel de al treilea capitol, asupra extremei importanțe a scenariului mitic-ritual al regenerării anuale a lumii. Am văzut că acest scenariu implică motivul „perfecțiunii” începuturilor și că, începînd cu un anumit moment istoric, motivul devine „mobil” ; devine apt să semnifice atît perfecțiunea începuturilor în trecutul mitic, cît și aceea care va avea loc în viitor, după distrugerea acestei Lumi. În lungul *excursus* asupra miturilor sfârșitului lumii, analizate în capitolul precedent, am vrut să scoatem în relief că esențial, chiar și în eshatologii, nu este faptul însuși al sfârșitului, ci certitudinea că va avea loc un *nou început*. Dar acest reînceput este, la drept vorbind, replica începutului absolut, cosmogonia. S-ar

putea spune că și aici am întâlnit atitudinea spirituală care-l caracterizează pe omul arhaic, și anume, valoarea excepțională acordată *cunoașterii originilor*. Într-adevăr, pentru omul societăților arhaice, cunoașterea originii fiecărui lucru (animal, plantă, obiect cosmic etc.) conferă un fel de stăpânire magică asupra lui: știm unde să-l găsim și să-l facem să reapară în viitor. Am putea folosi aceeași formulă în ceea ce privește miturile eshatologice: cunoașterea a ceea ce a avut loc *ab origine*, a cosmogoniei, conferă știința a ceea ce se va întâmpla în viitor. „Mobilitatea” originii lumii exprimă speranța omului că lumea lui *va exista întotdeauna*, chiar dacă este periodic distrusă în înțelesul propriu al cuvântului. Soluție a disperării? Nicidecum, căci ideea distrugerii lumii nu este în fond o idee pesimistă. Prin însăși durată ei, lumea degenerază și se epuizează: iată pentru ce trebuie simbolic recreată din nou în fiecare an. Iar ideea distrugerii apocaliptice a lumii a putut fi acceptată pentru că se cunoaște cosmogonia, adică „taina” originii lumii.

Freud și cunoașterea „originii”

Inutil să stăruim mai mult asupra valorii „existențiale” a cunoașterii originii în societățile tradiționale. Comportarea aceasta nu este exclusiv arhaică. Dorința de a cunoaște originea lucrurilor caracterizează deopotrivă cultura occidentală. Veacul al XVIII-lea și, mai ales, cel de al XIX-lea au văzut înmulțindu-se cercetările referitoare atât la originea universului, a vieții, a speciilor sau a omului, cât și la originea societății, a limbajului, a religiei și a tuturor instituțiilor omenești. Oamenii se străduiesc să cunoască originea și istoria a tot ce ne înconjoară: atât originea sistemului solar cât și

aceea a unei insituții ca, de pildă, căsătoria sau aceea a unui joc de copii ca șotronul.

În veacul al XX-lea studiul științific al începuturilor a luat o altă direcție. Pentru psihanaliză, de pildă, adevăratul primordial e „primordialul uman“, prima copilărie. Copilul trăiește într-un timp paradiziac¹. Psihanaliza a elaborat tehnici susceptibile de a ne revela „începuturile“ istoriei noastre personale și mai ales de a identifica evenimentul anume care a pus capăt beatitudinii copilăriei și a hotărât orientarea viitoare a vieții noastre. Traducând aceasta în termeni de gândire arhaică, s-ar putea spune că a existat un „paradis“ (pentru psihanaliză, stadiul prenatal sau perioada care merge pînă la înțarcare) și o „ruptură“, o „catastrofă“ (traumatismul infantil) și că, oricare ar fi atitudinea adultului față de acele evenimente primordiale, ele sînt totuși constitutive întrucît privește ființa sa².

E interesant de constatat că dintre toate științele vieții, numai psihanaliza ajunge la ideea că „începuturile“ oricărei ființe omenești sînt beatifice și constituie un fel de paradis, în timp ce celelalte științe ale vieții stăruie mai ales asupra precarității și imperfecțiunii începuturilor. Într-adevăr, procesul, devenirea, evoluția sînt acelea care corectează, încetul cu încetul, jalnica sărăcie a „începuturilor“.

Două idei ale lui Freud interesează subiectul nostru : 1 — beatitudinea „originii“ și a „începuturilor“

¹ Acesta este motivul pentru care inconștientul înfățișează structura unei mitologii personale. Se poate merge mai departe și afirma nu numai că inconștientul este „mitologic“, ci și că unele din conținuturile sale sînt purtătoare de valori cosmice, altfel zis, că ele oglindesc modalitățile, procesele și destinele vieții și ale naturii vii. Se poate chiar spune că singurul contact real al omului modern cu sacralitatea cosmică se efectuează prin inconștient, fie că e vorba de visele și de viața lui imaginară, sau de creațiile care izvorăsc din inconștient (poezie, jocuri, spectacole etc.).

² M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, p. 56.

ființei umane și 2 — ideea că prin intermediul amintirii sau al unei „întoarceri în urmă” putem retrăi anumite incidente traumatice ale primei copilării. Beatitudinea „originii” este, după cum am văzut, o temă destul de frecvent întâlnită în religiile arhaice ; ea este de asemeni atestată în India, Iran, Grecia și la iudeo-creștinism. Faptul că Freud postulează beatitudinea la începutul vieții omului nu înseamnă că psihanaliza are o structură mitologică, nici că-și însușește o temă mitică arhaică sau că acceptă mitul iudeo-creștin al paradisului și al căderii. Singura apropiere ce se poate statornici între psihanaliză și concepția arhaică a beatitudinii și a perfecțiunii originii se datorează faptului că Freud a descoperit rolul decisiv al „timpului primordial și paradiziac” al primei copilării, beatitudinea dinaintea rupturii (adică, dinaintea înțărării), altfel zis, înainte ca timpul să devină pentru fiecare individ un „timp trăit”.

Cît despre cea de a doua idee freudiană care interesează cercetarea noastră, anume „întoarcerea în urmă” cu ajutorul căreia psihanalistii speră să poată reactualiza anumite evenimente decisive ale primei copilării, ea justifică la rîndul ei o apropiere de comportările arhaice. Am citat un anumit număr de exemple care scot în relief credința că putem reactualiza, și așadar retrăi, evenimentele primordiale povestite în mituri. Dar, în afară de cîteva excepții (între altele, vindecările magice), aceste exemple ilustrează întoarcerea *colectivă* în urmă. Comunitatea întreagă sau o secțiune importantă a acestei comunități retrăia, prin intermediul ritualurilor, evenimentele evocate în mituri. Tehnica psihanalizei face cu puțință o întoarcere *individuală* la timpul originii. Dar această întoarcere existențială înapoi e cunoscută și de societățile arhaice și ea joacă un rol important în anumite tehnici psihofiziologice orientale. Aceasta e problema pe care o vom studia acum.

Tehnicile tradiționale ale „întoarcerii în urmă“

Nu avem nicidecum intenția să comparăm psihanaliza cu credințele și tehnicile „primitive“ sau orientale. Ros-tul apropierii propuse aici e de a arăta că „întoarcerea în urmă“, a cărei importanță pentru înțelegerea omu-lui și, mai ales, pentru vindecarea lui a văzut-o Freud, era deja practică în culturile extraeuropene. După tot ce am spus cu privire la speranța de a înnoi lă-mea prin repetarea cosmogoniei, temeiul acestor prac-tici nu e greu de înțeles: întoarcerea individuală la origine e concepută ca o posibilitate de a înnoi și de a regenera existența celui care o întreprinde. Dar, după cum se va vedea în curând, „întoarcerea la origine“ poate fi efectuată în vederea a tot felul de scopuri și este susceptibilă de a avea diferite semnificații.

Există, înainte de orice, simbolismul binecunoscut al ritualurilor de inițiere care implică un *regressus ad uterum*. Dat fiind că am studiat pe îndelete acest com-plex în cartea noastră *Naissances mystiques*, ne vom mărgini aici la câteva scurte referințe. Încă din stadiile arhaice ale culturii, inițierea adolescenților comportă o serie de ritualuri al căror simbolism e transparent: e vorba ca novicele să fie transformat într-un embrion, spre a-l face apoi să renască. Inițierea este echivalentă cu o a doua naștere. Prin intermediul inițierii adoles-centul devine deopotrivă o ființă responsabilă din punct de vedere social și avizată din punct de vedere cultu-ral. Întoarcerea la matrice e figurată fie prin recluziunea neofitului într-o colibă, fie prin înghițirea lui simbolică de către un monstru, fie prin pătrunderea într-un teren sacru identificat cu uterul pământului mamă¹.

Ceea ce ne interesează aici e faptul că, pe lângă aceste rituri ale pubertății, caracteristice societăților „primitive“, mai există și în culturile mai complexe ri-

¹ Cf. de pildă, ritualul australian Kunapipi, descris, după R. M. Berndt, în *Naissances mystiques*, Paris, 1952, p. 106 și urm.

tualuri de inițiere care comportă un *regressus ad uterum*. Pentru a ne mărgini deocamdată la India, acest motiv se distinge în trei tipuri diferite de ceremonii de inițiere. Există, pentru început, ceremonia *upanayama*, adică aducerea băiatului în casa preceptorului. Motivul gestației și al renașterii e clar exprimat într-însa : se spune anume că preceptorul transformă băiatul într-un embrion și-l păstrează timp de trei nopți în pîntecul său¹. Cel care a îndeplinit *upanayama* „este de două ori născut” (*dvi-ja*). Mai există de asemeni și ceremonia *diksa*, impusă celui care se pregătește pentru sacrificiul *somei* și care constă, la drept vorbind, în întoarcerea la stadiul de fetus². În sfîrșit, *regressus ad uterum* se regăsește de asemeni în centrul ceremoniei *hiranya-garbha*, în sensul literal : „embrion de aur”. Se introduce recipiendarul într-un vas de aur în formă de vacă și, la ieșire, el este considerat drept un nou-născut³.

În toate cazurile acestea *regressus ad uterum* se execută cu scopul de a face ca recipiendarul să se nască la un nou mod de a fi, sau să fie regenerat. Din punctul de vedere al structurii, întoarcerea la matrice corespunde cu regresiunea universului la starea „haotică” sau embrionară. Bezna prenatală corespunde nopții premergătoare creației și beznei din coliba unde are loc inițierea.

Toate aceste ritualuri de inițiere care comportă o revenire la matrice, ritualuri atît „primitive” cît și indiene, au, bineînțeles, un model mitic⁴. Există mituri și mai interesante decît miturile în legătură cu riturile de inițiere bazate pe *regressus ad uterum*, anume, miturile povestind aventurile eroilor sau ale magicienilor

¹ Cf. *Naissances mystiques*, p. 113 și urm.

² *Ibid.*, p. 115 și urm.

³ *Ibid.*, p. 118 și urm.

⁴ Cu privire la modelul mitic al ritualurilor de inițiere indiene, cf. *ibid.*, p. 117.

și ale șamanilor care au operat acel *regressus* în carne și oase, iar nu simbolic. Un mare număr de mituri subliniază : 1 — înghițirea unui erou de către un monstru marin și ieșirea lui victorioasă după ce a spintecat pîntecele monstrului care l-a înghițit ; 2 — străbaterea în chip de inițiere a unui *vagina dentata* sau coborîrea primejdioasă într-o peșteră sau o prăpastie asimilată cu gura sau cu uterul pămîntului-mumă. Toate aceste isprăvi constituie de fapt probe în vederea inițierii, de pe urma cărora eroul victorios dobîndește un nou mod de a fi ¹.

Miturile și riturile de inițiere care alcătuiesc *regressus ad uterum* pun în evidență faptul următor : „întoarcerea la origine” pregătește o nouă naștere, dar aceasta nu o repetă pe prima, nașterea fizică. Avem de-a face propriu-zis cu o renaștere mistică, de ordin spiritual, cu alte cuvinte, cu accesul la un nou mod de existență (comportînd maturitatea sexuală, participarea la ceea ce e sacru și la cultură ; pe scurt, „deschidere” spre spirit). Ideea fundamentală este că, pentru a avea acces la un mod superior de existență trebuie repetată gestația și nașterea, dar această repetiție se face ritual, simbolic : cu alte cuvinte, avem de-a face cu acțiuni orientate înspre valorile spiritului, iar nu cu comportări care sînt de domeniul activității psihofiziologice.

A trebuit să stăruim asupra acestui punct ca să nu lăsăm impresia că toate miturile și riturile de „întoarcere la origine” se situează pe un același plan. Desigur, simbolismul e același, dar contextele diferă, și intenția revelată de context este aceea care dă, în fiecare caz în parte, adevărata semnificație. După cum am văzut, din punctul de vedere al structurii este posibil să asemuim bezna prenatală sau cea din coliba de inițiere cu noaptea premergătoare creației. Într-adevăr, noaptea din care în fiecare dimineață se naște soarele simbolizează haosul primordial, iar răsăritul soarelui este o replică

¹ Cf. *ibid.*, p. 132 și urm.

a cosmogoniei. E însă evident că acest simbolism cosmogonic se îmbogățește cu noi valori în cazul nașterii strămoșului mitic, a nașterii fizice a fiecărui individ și a renașterii prin inițiere.

Toate acestea vor reieși mai clar din exemplele pe care le vom discuta acum. Vom vedea că „întoarcerea la origine” a folosit drept model unor tehnici fiziologice și psihomentale care urmăresc atât regenerarea și longevitatea, cât și vindecarea și izbăvirea finală. Am mai avut ocazia să observăm că mitul cosmogonic e susceptibil de multiple aplicații, printre care vindecarea, creația poetică, introducerea copilului în societate și în cultură etc. Am văzut de asemenea că *regressus ad uterum* poate fi asemuit cu o regresiune spre starea haotică premergătoare Creației. Se înțelege atunci pentru ce anumite terapeutici arhaice folosesc întoarcerea rituală la matrice în locul recitării ceremoniale a mitului cosmogonic. De pildă, în India, chiar și în zilele noastre, medicina tradițională operează întinerirea bătrânilor și regenerarea bolnavilor complet istoviți, îngropându-i într-o groapă care are forma unei matrice. Simbolismul „noii nașteri” e evident. E vorba, de altminteri, de un obicei atestat și în afara Indiei : acela de a îngropa bolnavii spre a-i face să se nască din sânul pământului-mumă ¹.

În China regăsim de asemenea prestigiul terapeutic al „întoarcerii la origine” : taoismul acordă o foarte mare importanță „respirației embrionare”, *tai-sî*. Aceasta constă într-o respirație în circuit închis, ca aceea a fătusului ; adeptul se străduiește să imite circulația sîngelui și a aerului de la mamă la copil și de la copil la mamă. Prefața *Tai-sî k'eou kiue* (*Formulele orale ale respirației embrionare*) o spune în chip expres : „Revenind la bază, întorcîndu-te la origine, izgonești bă-

¹ Cf. *Traité d'Histoire des Religions*, p. 220 și urm.

trînețea, te întorci la starea de fetus" ¹. Un text al taoismului modern sincretist se exprimă în următorii termeni : „Aceasta e pricina pentru care (Buddha) Julai (adică Tathâgata), în marea sa milostenie, a revelat această metodă de lucru (alchimică) a Focului și i-a învățat pe oameni să *pătrundă din nou în matrice* spre a-și reface natura (adevărată) și (în plenitudinea lui) destinul său de viață" ².

Ne aflăm așadar în prezența a două tehnici mistice diferite dar solidare, ambele urmărind să obțină „întoarcerea la origine” : „respirația embrionară” și lucrul alchimic. Se știe că aceste două tehnici figurează printre numeroasele metode utilizate de către taoiști spre a dobândi tinerețea și extrema longevitate („nemurirea”). Experimentarea alchimică trebuie să fie însoțită de o meditație mistică adecvată. În timpul fuziunii metalelor, alchimistul taoist se străduiește să opereze în propriul său trup contopirea celor două principii cosmologice, cerul și pământul, spre a se întoarce la situația haotică primordială, care exista înaintea creației. Această situație primordială, numită de altminteri în mod expres stare „haotică” (*hun*), corespunde atât celei a oului sau a embrionului, cât și stării paradiziace și neconștiente a lumii necreate ³. Taoiștii se străduiesc să obțină această stare primordială fie prin meditația care însoțește experimentarea alchimică, fie prin „respirația embrionară”. Dar „respirația embrionară” se reduce în ultimă instanță la ceea ce textele numesc „unificarea suflurilor”, tehnică destul de complexă pe care nu o putem examina aici. E de ajuns să spunem că „unificarea suflurilor” are un model cosmologic.

¹ H. Maspéro, *Les procédés de „Nourrir le Principe Vital” dans la religion taoïste ancienne*, în *Journal Asiatique*, aprilie-iunie 1937 (pp. 117—252, 353—430), p. 198.

² *Houei-ming-king* de Lieou Honayang, citat de Rolf Stein, *Jardins en miniature d'Extrême-Orient*, în *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, t. XLII, Hanoi, 1943 (pp. 1—104), p. 97.

³ Cf. R. Stein, *op. cit.*, p. 54.

Într-adevăr, potrivit tradițiilor taoiste, „suflurile” erau, la origine, contopite și alcătuiau un ou, Marele-Unu, din care s-au desprins cerul și pământul¹.

Idealul taoiștilor, adică obținerea beatitudinii, a tinereții și a longevității („nemurirea”), avea așadar un model cosmologic, anume, starea de unitate primordială. Nu mai avem de-a face aici cu o reactualizare a mitului cosmogonic, ca în ritualurile de vindecare pe care le-am amintit mai sus. Nu mai e vorba să reiterăm *creația cosmică*, ci să regăsim starea care *preceda cosmogonia*, „haosul”. Mișcarea gândirii e însă aceeași: sănătatea și tinerețea se obțin printr-o „întoarcere la origine”, fie „întoarcerea la matrice”, fie întoarcerea la Marele-Unu cosmic. E așadar important să constatăm că și în China se presupune că boala și bătrânețea pot fi vindecate prin „întoarcerea la origine”, singurul mijloc pe care gândirea arhaică îl credea eficace pentru a anula efectele timpului. Căci, în definitiv, e întotdeauna vorba de abolirea timpului scurs, de „revenirea în urmă” și de reînceperea vieții cu suma intactă a virtualităților sale.

Spre a te vindeca de efectele timpului...

India este deosebit de interesantă în această privință; atât Yoga cât și buddhismul au dezvoltat aici într-o măsură necunoscută aiurea anumite practici psihofiziologice de „întoarcere în urmă”. Evident, ritualul nu mai este subordonat unui scop terapeutic: nu se mai practică *regressus ad uterum* în vederea vindecării sau a întineririi, nici în vederea unei repetiții simbolice a cosmogoniei, menită să vindece pacientul printr-o reimersiune în plenitudinea primordială. Atât Yoga cât și buddhismul se situează pe un alt plan decât terapeu-

¹ Cf. H. Maspéro, *op. cit.*, p. 207, n. 1.

ticile primitive. Țelul lor ultim nu este sănătatea sau întinerirea, ci controlul spiritual și izbăvirea. Atît Yoga cît și buddhismul sînt soteriologii, tehnici mistice, filozofii, și, firește, urmăresc alte țeluri decît vindecările magice.

Totuși, nu putem să nu observăm că aceste tehnici mistice indiene înfățișează analogii structurale cu terapeuticele arhaice. Filozofiile și tehnicile ascetice și contemplative indiene urmăresc toate același scop : să vindece omul de suferința vieții în timp¹. Pentru gîndirea indiană, suferința se întemeiază și este propagată la infinit în lume de *karma*, de temporalitate : e legea *karmei* care impune nenumăratele transmigațiuni, această veșnică întoarcere la existență și, așadar, la suferință. A scăpa de sub jugul legii karmice înseamnă a te „vindeca”. Buddha este „regele medicilor, mesajul său este proclamat o „medicină nouă”. Numai „arzînd” pînă și ultimul germen al unei vieți viitoare, suprimăm definitiv ciclul karmic și ne eliberăm de timp. Dar unul din mijloacele de a „arde” reziduurile karmice îl constituie tehnica „întoarcerii în urmă”, în vederea cunoașterii propriilor sale existențe anterioare. E o tehnică panindiană. Ea este atestată în *Yoga-sûtra* (III, 18), e cunoscută de toți înțelepții și contemplativii contemporani ai lui Buddha și este practică și recomandată de Buddha însuși.

„Trebuie să pornești de la o clipă precisă, cea mai apropiată de clipa prezentă, și să parcurgi timpul de-a-ndăratelea (*pratiloman*, «în răsăr») ca să ajungi *ad originem*, cînd, «izbucnind» în lume, prima existență a declanșat timpul, și să dai de acea clipă paradoxală dincolo de care timpul nu există, pentru că nimic nu se manifestase. Sensul și rostul acestei tehnici nu e greu de înțeles : acela care o ia în susul timpului trebuie în mod necesar să regăsească punctul de pornire care, în definitiv, coincide cu cosmogonia. A-ți retrăi

¹ Cf. *Mythes, rêves et mystères*, p. 50 și urm.

viețile trecute înseamnă totodată a le înțelege și, pînă la un anumit punct, «a-ți arde păcatele», adică suma actelor săvîrșite sub imperiul ignoranței și acumulate de la o existență la alta potrivit legii *karmei*. Dar mai este ceva și mai important : ajungem la începutul timpului și dăm de ne-timp, de acel prezent veșnic care a precedat experiența temporală întemeiată de prima existență omenească decăzută. Altfel zis, pornind de la o clipă oarecare a duratei temporale, putem ajunge să *epuizăm* această durată parcurgînd-o de-a-ndăratelea și să pătrundem în cele din urmă în ne-timp, în veșnicie. Dar aceasta înseamnă a transcende „condiția” omenească și a redobîndi starea necondiționată care a precedat căderea în timp și roata existențelor”¹.

Atît Hatha-Yoga cît și unele școli tantrice utilizează metoda denumită „a merge împotriva curentului” (*ujâna sâdhana*) sau procesul „regresiv” (*ultra*), spre a obține inversarea tuturor proceselor psihofiziologice. „Întoarcerea”, „regresiunea” se traduc, la acel care le realizează, prin nimicirea cosmosului și operează, prin urmare, „ieșirea din timp”, accesul la „nemurire”. Dar, în concepția tantrică, nemurirea nu se poate obține decît *oprind manifestarea*, așadar procesul de dezintegrare ; trebuie mers „împotriva curentului” (*ujâna sâdhana*) și regăsită unitatea primordială, aceea care exista *in illo tempore*, înaintea creației². E vorba așadar să realizăm, în propria noastră ființă, procesul de resorbție cosmică și să revenim la „origine”. *Shivasambhitâ* (I, 69 și urm.) propune un exercițiu spiritual destul de semnificativ : după ce a descris facerea universului de către Siva, textul descrie procesul invers de resorbție cosmică, așa cum trebuie el *trăit, experimentat* de către un yoga. Acesta vede cum elementul pămînt devine „subtil” și se dizolvă în foc, focul în aer, aerul în eter

¹ *Ibid.*, pp. 51—52.

² M. Eliade, *Le Yoga, Immortalité et Liberté*, Paris, 1954, p. 270 și urm.

etc., pînă ce totul se resoarbe în Marele Brahman¹. Yoginul asistă la *procesul invers al creației*, el „revine în urmă”, pînă la „origine”. Acest exercițiu yoga poate fi asemuit cu tehnica taoistă care urmărește „întoarcerea la ou” și la Marele-Unu primordial.

O mai spunem o dată : nu înțelegem să punem pe același plan tehnicile mistice indo-chineze și terapeutice primitive. E vorba de fenomene culturale diferite. Dar e semnificativ faptul să constatăm o anumită continuitate a comportării omenești față de timp de-a lungul veacurilor și în multiple culturi. Această comportare se poate defini în felul următor : *spre a te vindeca de acțiunea Timpului trebuie să te „întorci înapoi” și să dai de „începutul Lumii”*. Am văzut că acestei „întoarceri la origine” i s-au atribuit diferite valori. În culturile arhaice și paleoorientale, reiterarea mitului cosmologic avea drept scop suprimarea timpului scurs și reînceperea unei noi existențe, cu forțele vitale intacte. Pentru „misticii” chinezi și indieni, scopul nu mai era de a reîncepe o nouă existență pe acest pământ, ci de a „reveni înapoi” și de a reintegra Marele-Unu primordial. Dar în aceste exemple ca și în toate celelalte pe care le-am citat, elementul specific și decisiv era întotdeauna „întoarcerea la origine”.

A recupera trecutul

Am reamintit aceste cîteva exemple spre a confrunța două categorii de tehnici : 1 — psihanaliza și 2 — metodele arhaice și orientale comportînd diferite procedee de „întoarcere la origine”, și urmărind, dealtminteri, scopuri multiple. Nu aveam intenția de a discuta pe larg aceste procedee, ci de a arăta că întoarcerea existențială la origine, deși specifică men-

¹ *Ibid.*, p. 272.

talității arhaice, nu constituie o comportare proprie acestei mentalități. Freud a elaborat o tehnică analogă, spre a-i îngădui individului modern să recupereze conținutul anumitor experiențe „originare”. Am văzut că există mai multe posibilități de întoarcere în urmă, dar cele mai importante sînt: 1 — redobîndirea promptă și directă a situației inițiale (fie haosul sau starea precosmogonică, fie momentul creației), și 2 — întoarcerea progresivă la „origine”, parcurgînd de-a-ndăratelea timpul, pornind de la clipa prezentă și încheind cu „începutul absolut”. În primul caz, e vorba de o suprimare vertiginoasă, eventual instantanee, a cosmosului (sau a ființei omenești întrucît este rezultatul unei anumite durate temporale) și revenirea la situația originară (la „haos” sau — la nivelul antropologic — la „sămînță”, la „embrion”). Este evidentă asemănarea între structura acestei metode și aceea a scenariilor mitice rituale de regresiune rapidă la „haos” și la reeditarea cosmogoniei.

În cel de al doilea caz, acela al întoarcerii progresive la origine, avem de-a face cu o rememorare meticuloasă și exhaustivă a evenimentelor personale și istorice. Desigur, și în cazul acesta scopul ultim e de a „arde” aceste amintiri, de a le suprima întrucîtva, trăindu-le și desprinzîndu-ne de ele. Dar nu mai e vorba să le ștergem instantaneu spre a da cît mai repede cu putință de clipa originară. Dimpotrivă, important este să ne rememorăm chiar și amănuntele cele mai neînsemnate ale existenței (prezente sau anterioare), căci numai mulțumită acestei amintiri ajungem să „ardem” trecutul nostru, să-l dominăm, să-l împiedicăm să intervină în prezent.

Se vede clar deosebirea față de primul tip, al cărui model constă în suprimarea instantanee a lumii și în crearea ei din nou. Aici *memoria* joacă rolul capital. Ne eliberăm de acțiunea timpului prin rememorare, prin *anâmnêsis*. Esențialul este să-ți amintești toate evenimentele al căror martor ai fost în durata tempo-

rală. Această tehnică e așadar solidară cu concepția arhaică pe care am discutat-o îndelung, anume, importanța cunoașterii originii și a istoriei unui lucru spre a-l putea domina. Desigur, mersul regresiv în timp presupune o experiență care depinde de memoria personală, pe când cunoașterea originii se reduce la sesizarea unei istorii primordiale exemplare, a unui mit. Structurile sînt însă asemănătoare: e vorba întotdeauna să ne amintim, în amănunte și foarte precis, *ceea ce s-a petrecut la începuturi*, și de atunci încoace.

Atingem aici o problemă capitală nu numai pentru înțelegerea mitului, dar mai ales pentru dezvoltarea ulterioară a gândirii mitice. Cunoașterea originii și a istoriei exemplare a lucrurilor conferă un fel de stăpînire magică asupra acestora. Dar această cunoaștere deschide de asemeni calea speculațiilor sistematice cu privire la originea și la structurile lumii. Vom reveni asupra acestei probleme. Trebuie totuși să precizăm încă de pe acum că memoria e considerată drept cunoaștere prin excelență. Cel care e în stare să-și *reamintească* dispune de o forță magico-religioasă și mai prețioasă decît acela care *cunoaște* originea lucrurilor. În India antică, de pildă, se face clar deosebirea dintre cunoașterea „obiectivă” a originii diferitelor realități și cunoașterea „subiectivă”, bazată pe rememorarea unor existențe anterioare. „Cunoaștem, o, visule, locul tău de naștere (*janitram*)”, exclamă autorul unui mit din *Atharva Veda* (VI, 46, 2). „Știm, o, Agni, că locul tău de naștere e triplu” (*Ibid.*, XIII, X, 3, 21.). Mulțumită acestei cunoașteri a originii („locul de naștere”), omul reușește să se apere împotriva visului și e în stare să manipuleze focul fără vreun risc.

Dar cunoașterea propriilor sale existențe anterioare, adică a „istoriei” sale personale, mai conferă ceva în plus: o știință de tip soteriologic, precum și stăpînirea propriului său destin. Cel care-și amintește de „nașterile” (= originile) sale și de viețile sale anterioare (= durate constituite de o serie considerabilă de eveni-

mente trăite) reușește să se elibereze de condiționările karmice ; cu alte cuvinte, devine stăpînul destinului său. Iată pentru ce „memoria absolută“, aceea a lui Buddha, de pildă, echivalează cu atotștiința și îi conferă posesorului ei puteri de cosmocrat. Ananda și alți discipoli ai lui Buddha își „aminteau de nașterile lor“. Vâmadeva, autorul unui celebru imn rigvedic spunea despre el însuși : „Aflîndu-mă în matrice, am cunoscut toate nașterile zeilor“ (*Rig Veda*, IV, 27, 1). *Krisna*, la rîndul său, „cunoaște toate existențele“ (*Bhagavad Gitâ*, IV, 5)¹. Cu toții — zei, Buddha, înțelepți, yogini — se rînduiesc printre *cei care știu*.

Cunoașterea vieților anterioare nu reprezintă o tehnică exclusiv indiană. Ea este atestată și la șamani. Vom vedea că a jucat un rol important în speculațiile filozofice grecești. Ceea ce trebuie însă să subliniem pentru moment e faptul că prestigiul excepțional al cunoașterii „originilor“ și al „istoriei“ vechi (adică a vieților anterioare) derivă, în ultimă instanță, din importanța acordată cunoașterii miturilor „existențiale“ și „istorice“, a miturilor relatînd constituirea „condiției“ omenești. După cum am mai spus, această „condiție“ are o „istorie“ : anumite evenimente decisive au loc în cursul epocii mitice, și numai după aceea omul a devenit ceea ce e azi. Dar această istorie primordială, dramatică și uneori tragică, trebuie nu numai să fie cunoscută, ci mai trebuie și neconținut *rememorată*. Vom vedea mai departe consecințele acestei hotărîri luate de omul arhaic la un anumit moment al istoriei sale, de a re-trăi neîncetat crizele și tragediile trecutului său mitic.

¹ Cf. *Mythes, rêves et mystères*, p. 52.

Esențialul precede existența

PENTRU *HOMO RELIGIOSUS*, ESENȚIALUL PRECEDE existența. Acest lucru se adevărește atît pentru omul societăților „primitive” și orientale, cît și pentru evrei, creștini și musulmani. Omul este așa cum este azi pentru că o serie de evenimente au avut loc *ab origine*. Miturile povestesc aceste evenimente și, făcînd acest lucru, îi explică pentru ce și cum el a fost astfel alcătuit. Pentru *homo religiosus* existența reală, autentică, începe în clipa în care primește comunicarea acestei istorii primordiale și își asumă consecințele ei. E vorba tot de istoria divină, căci personajele sînt ființele supranaturale și strămoșii mitici. Un exemplu : omul e muritor pentru că un strămoș mitic a pierdut în chip stupid nemurirea, sau pentru că o ființă supranaturală a hotărît să i-o răpească, sau pentru că, în urma unui anumit eveniment mitic, el s-a văzut devenind deopotrivă sexuat și muritor etc. Anumite mituri explică originea morții printr-un accident sau printr-o inadvertență : solul lui Dumnezeu, un animal, uită mesajul sau, leneș, ajunge prea tîrziu etc. E un fel pitoresc de a explica absurditatea morții. În acest caz însă, și istoria rămîne o „istorie divină”, pentru că autorul mesajului e o ființă supranaturală și, la urma urmelor, ar fi putut, dacă ar fi vrut, anula eroarea solului său.

Deși e adevărat că evenimentele esențiale au avut loc *ab origine*, aceste evenimente nu sînt aceleași în toate religiile. „Esențialul“ este, pentru iudeo-creștinism, drama din paradis, care a pus temeliiile actualei „condiții“ omenești. Pentru mesopotamieni, esențialul îl constituie alcătuirea lumii cu ajutorul trupului sfîrtecat al monstrului marin Tiamat și crearea omului cu ajutorul sîngelui arhidemonului Kingu, amestecat cu puțin pămînt (cu alte cuvinte, cu o substanță derivată de-a dreptul din trupul lui Tiamat). Pentru australieni, „esențialul“ se reduce la o serie de acțiuni efectuate de ființele supranaturale în „timpurile visului“.

Nu e cu putință să înfățișăm aici toate temele care reprezintă — pentru diferitele religii — „esențialul“, drama primordială care l-a constituit pe om așa cum este el azi. Ajunge să amintim tipurile cele mai importante. Astfel, ceea ce ne interesează mai întîi în stadiul actual al cercetării noastre e de a descoperi atitudinile lui *homo religiosus* față de acest „esențial“ care-l precede. Presupunem *a priori* că au putut exista mai multe atitudini, pentru că, după cum am văzut, conținutul acestui „esențial“ care s-a decis în timpurile mitice diferă de la o viziune religioasă la alta.

Deus otiosus

Un mare număr de triburi primitive, mai ales cele care s-au oprit la stadiul culesului și al vînației, cunosc o ființă supremă ; dar aceasta nu joacă aproape nici un rol în viața religioasă. Se știe dealtfel prea puțin lucru despre ea, miturile sale sînt puțin numeroase și, în genere, destul de simple. Se consideră că această ființă supremă a creat lumea și omul, dar și-a părăsit destul de repede creațiile și s-a retras în cer. Uneori, ea nici nu și-a terminat creația și o altă ființă divină, „fiul“ acesteia sau împuternicitul ei, primește sarcina

să o ducă la bun sfârșit. Am discutat într-altă parte transformarea ființei supreme într-un *deus otiosus* ; ne vom mărgini aici la câteva exemple¹. La băștinașii selk'nam din Țara-de-Foc, zeul, care se numește „Locuitorul Cerului” sau „Cel-carele-este-în-Cer”, e veșnic, atotștiutor, atotputernic, dar creația a fost desăvârșită de strămoșii mitici, creați și ei de ființa supremă înainte de a se retrage dincolo de stele. Acest zeu trăiește departe de oameni și se dezinteresează de treburile lumii. Nu are icoane, nici preoți. Nu i se adresează rugăciuni decât în caz de boală („Tu, Cel-de-sus, nu-mi lua copilul ; e încă prea mic”) și i se aduc ofrande, îndeosebi în timpul intemperiilor.

Indigenii yoruba de pe Coasta Sclavilor cred într-un zeu al cerului numit Olorum (în sens literal : „Proprietarul Cerului”) care, după ce a început facerea lumii, a lăsat unui zeu inferior, Obatala, sarcina s-o desăvârșească și s-o guverneze. Cît despre el, s-a retras definitiv din treburile pămîntești și omenești și nu există nici temple, nici statui, nici preoți ai acestui zeu suprem, devenit *deus otiosus*. El este totuși invocat în ultimă instanță în vremuri de calamități.

Retras în cer, Ndyambi, zeul suprem al indigenilor herero, a lăsat omenirea pe seama unor divinități inferioare. „Pentru ce i-am aduce noi jertfe ? explică un indigen. Nu avem a ne teme de el căci, spre deosebire de morții noștri, nu ne face nici un rău.”² Ființa supremă a tribului tumbuka e prea mare „ca să se intereseze de treburile obișnuite ale oamenilor”. Dzingbé („Tatăl Universal”) al populației ewé nu e invocat decât în timp de secetă : „O, cerule, căruia îi datorăm mulțumirile noastre, mare e seceta ; fă să plouă, ca pămîntul să se răcorească și să propășească câmpiile !”³ Îndepărtarea și lipsa de interes a ființei supreme sînt

¹ Cf. *Traité d'Histoire des Religions*, p. 53 și urm.

² *Traité*, p. 55.

³ *Idem*.

admirabil exprimate într-o zicală a locuitorilor gyriama din Africa Orientală, care zugrăvește astfel pe zeul lor : „Mulugu (Dumnezeu) este sus, umbrele morților mei sînt jos !” Indigenii bantu spun : „După ce l-a creat pe om, Dumnezeu nu se mai gîndește deloc la el”. Iar africanii cunoscuți sub numele de negrillos repetă : „Dumnezeu s-a îndepărtat de noi !”¹

După cum se vede din aceste cîteva exemple, ființa supremă pare să-și fi pierdut *actualitatea religioasă* ; ea lipsește din cult, iar miturile arată că s-a retras de parte de oameni, că a devenit un *deus otiosus*. Fenomenul se verifică dealtfel în religiile mai complexe ale Orientului antic și ale lumii indo-mediteraneene : zeului ceresc creator, atotștiutor și atotputernic i se substituie un zeu fecundator, sfetnic al Marii Zeițe, întrupare a forțelor generatoare ale universului².

În anumite privințe se poate spune că *deus otiosus* e primul exemplu al „morții lui Dumnezeu” frenetic proclamată de Nietzsche. Un zeu creator care se îndepărtează de cult sfîrșește prin a fi dat uitării. Uitarea lui Dumnezeu, ca și transcendența lui absolută, este o expresie plastică a inactualității sale religioase sau a „morții sale”, ceea ce e tot același lucru. Dispariția ființei supreme nu s-a tradus printr-o sărăcire a vieții religioase. Dimpotrivă, s-ar putea spune că adevăratele „religii” apar *după* dispariția ei : miturile cele mai bogate și mai dramatice, ritualurile cele mai extravagante, zeii și zeițele de toate felurile, strămoșii, măștile și societățile secrete, templele, ierarhiile sacerdotale etc. — toate acestea le întîlnim în culturile care au depășit stadiul culesului și al vînatului mărunt și în care ființa supremă e fie absentă (uitată ?), fie contopită cu alte figuri divine, în așa măsură încît nu mai e cu putință s-o recunoaștem.

¹ *Ibid.*, pp. 55—56.

² *Ibid.*, p. 68 și urm.

„Eclipsa lui Dumnezeu” despre care vorbește Martin Buber, îndepărtarea și tăcerea lui Dumnezeu care-i obsedează pe anumiți teologi contemporani nu sînt fenomene moderne. „Transcendența” ființei supreme a servit întotdeauna drept scuză indiferenței omului față de dînsa. Chiar cînd își mai amintește de el, faptul că Dumnezeu e *atît de departe*, justifică tot felul de neglijențe, dacă nu chiar indiferența totală. Indigenii fang din Africa Ecuatorială o spun cu simplitate, dar cu mult curaj :

Dumnezeu (Nzame) este sus, omul jos.
Dumnezeu e Dumnezeu, omul om,
Fiecare la el, fiecare în casa lui ¹.

Acesta era dealtminteri punctul de vedere al lui Giordano Bruno : Dumnezeu „*come assoluto, non ha che far con noi*” (*Spaccio della bestia trionfante*). ²

E totuși cazul să facem o observație : se întîmplă ca oamenii să-și aducă aminte de ființa supremă uitată sau neglijată, îndeosebi în cazul unei amenințări venind de sus, din ceruri (secetă, molimă etc.). Să ne referim la cele cîteva exemple citate mai sus. În genere, nu se face apel la această divinitate uitată decît în ultimă instanță, după ce toate demersurile făcute pe lîngă alte figuri divine au dat greș. Zeul suprem al băștinașilor oraon se numește Dharmesh. În caz de criză, i se jertfește un cocoș alb și se strigă : „Am încercat totul, dar te mai avem pe tine care să ne vii într-ajutor... O, Dumnezeule ! Tu ești Creatorul nostru. Fie-ți milă de noi” ³. Așijderea iudeii se îndepărtau de Jahve și se apropiau de Baali și de Astartee ori de cîte ori *istoria le-o îngăduia*, ori de cîte ori străbăteau o epocă de pace și de prosperitate economică relativă,

¹ *Traité*, p. 56.

² „ca (ființă) absolută, nu are nici o legătură cu noi (*Distrugerea fiarei triumfătoare*). (it, n. r.)

³ J. G. Frazer, *The Worship of Nature*, Londra, 1926, p. 631.

dar catastrofele istorice îi aduceau cu forța îndărăt la Dumnezeu. „Însă cînd au strigat ei către Domnul și au zis : Am păcătuit părăsind pe Domnul și apucîndu-ne să slujim Baalilor și Astarteelor ; acum însă izbăvește-ne din mîinile vrăjmașilor noștri și-ți vom slujiție“. (I, *Samuel*, XII, 10.)

Chiar și cînd divinitatea supremă dispare cu desăvîrșire din cult și e „uitată“, amintirea ei supraviețuiește, camuflată, degradată în miturile și povestirile despre „paradisul“ primordial, în inițierile și în narațiunile șamanilor și ale *medecine-men*-ilor, în simbolismul religios (simbolurile centrului lumii, ale zborului magic și ale înălțării, simbolurile cerești și ale luminii etc.) și în unele tipuri de mituri cosmogonice. Ar fi multe de spus cu privire la problema uitării unei ființe supreme la nivelul „conștient“ al vieții religioase colective și a supraviețuirii sale larvare la nivelul „inconștientului“, sau la nivelul simbolului, sau, în sfîrșit, în experiențele extatice ale cîtorva privilegiați. Dar discuția acestei probleme ne-ar îndepărta prea mult de subiectul nostru. Vom spune numai că supraviețuirea unei ființe supreme în simbolurile sau în experiențele extatice individuale nu e lipsită de consecințe pentru istoria religioasă a omenirii arhaice. E de ajuns uneori o asemenea experiență sau o meditație prelungită asupra unuia din simbolurile cerești pentru ca o puternică personalitate religioasă să redescopere ființa supremă. În anumite cazuri, mulțumită unor asemenea experiențe sau reflecții, comunitatea întreagă își înnoiește în mod radical viața religioasă.

Pe scurt, pentru toate aceste culturi primitive care au cunoscut o ființă supremă, dar au uitat-o mai mult sau mai puțin, „esențialul“ constă în aceste elemente caracteristice : 1 — Dumnezeu a creat lumea și omul, apoi s-a retras în cer ; 2 — această îndepărtare a fost uneori însoțită de o întrerupere a comunicațiilor între cer și pămînt sau de o foarte mare îndepărtare a cerului ; în anumite mituri, proximitatea inițială a ce-

rului și prezența lui Dumnezeu pe pământ constituie un sindrom paradiziac (cărui trebuie să-i adăugăm nemurirea originară a omului, raporturile sale amicale cu animalele și inexistența nevoii de a munci) ; 3 — locul acestui *deus otiosus* mai mult sau mai puțin uitat a fost luat de diferite divinități care au în comun faptul că sînt mai aproape de om și-l ajută sau îl persecută într-un chip mai direct și mai continuu.

E cazul să observăm că omul societăților arhaice, îndeobște foarte atent să nu uite faptele ființelor supranaturale despre care-i vorbesc miturile sale, a uitat de dumnezeul creator devenit *deus otiosus*. Creatorul nu supraviețuiește în cult decît atunci cînd se înfățișează sub chipul unui demiurg sau al unei ființe supranaturale care a modelat peisajul familiar („lumea”) ; acesta e cazul în Australia. Cu prilejul ceremoniilor de înnoire a lumii, această ființă supranaturală este, în chip ritual, făcută să fie prezentă. Motivul nu e greu de înțeles : aici „creatorul” este totodată autorul hranei. El nu a creat numai lumea și strămoșii ; ci a mai produs și animalele și plantele care le îngăduie oamenilor să trăiască ¹.

Divinitatea asasinată

Alături de zeii supremi și creatori care devin *dii otiosi* și se eclipsează, istoria religiilor cunoaște zei care dispar de pe suprafața pământului, dar dispar pentru că au fost uciși de oameni (mai precis, de strămoșii mitici). Spre deosebire de „moartea” zeului devenit *deus otiosus* care nu lasă decît un gol repede împlinit de altminteri de alte figuri religioase, moartea violentă a acestor divinități e *creatoare*. Ceva foarte important pentru existența omului apare în urma morții lor. Mai

¹ Vom adăuga totuși că Australia cunoaște și ea *dii otiosi* ; cf. *Traité*, p. 50

mult încă : această creație se împărtășește din substanța divinității asasinate și, prin urmare, îi prelungește într-un fel existența. Asasinată *in illo tempore*, divinitatea supraviețuiește în riturile prin care omorul este în chip periodic reactualizat ; în alte cazuri, ea supraviețuiește mai ales în formele vii (animale, plante) care s-au ivit din trupul ei.

Divinitatea asasinată nu e *niciodată* uitată, deși se pot uita unele amănunte ale mitului ei. Ea poate cu atât mai puțin fi uitată cu cât, mai ales după moarte, devine indispensabilă oamenilor. Vom vedea mai departe că în nenumărate cazuri e prezentă în însuși trupul omului, mai ales prin alimentele pe care acesta le consumă. Mai mult încă : moartea divinității transformă în mod radical felul de a fi al omului. În anumite mitologii, omul devine și el muritor și sexuat. În altele, asasinatul inspiră scenariul unui ritual de inițiere, adică ceremonia care transformă omul „natural” (copilul) în om cultural.

Morfologia acestor divinități e extrem de bogată, iar miturile lor sînt numeroase. Există totuși cîteva trăsături comune care sînt esențiale : aceste divinități *nu sînt cosmogonice* ; ele au apărut pe pămînt *după* facere și n-au rămas multă vreme acolo ; asasinate de către oameni, ele nu s-au răzbunat și nici măcar nu le-au purtat pică asasinilor ; dimpotrivă, le-au arătat cum să tragă foloase de pe urma morții lor. Existența acestor divinități e deopotrivă misterioasă și dramatică. De cele mai multe ori nu se cunoaște originea lor : se știe numai că ele au venit pe pămînt ca să fie de folos oamenilor și că eficacitatea lor principală derivă de-a dreptul din moartea lor violentă. Se poate spune de asemeni că aceste divinități sînt primele a căror istorie anticipează istoria oamenilor : pe de o parte, existența lor e mărginită în timp ; pe de alta, moartea lor tragică e constitutivă în ceea ce privește condiția umană.

În faza actuală a cercetărilor, e greu de precizat în ce stadiu cultural s-a afirmat cu claritate acest tip de divinitate. După cum a arătat Jensen, și după cum vom vedea foarte curînd, exemplele cele mai specifice se întîlnesc la paleocultivatori, adică la cultivatorii de tuberculi. Dar acest tip de divinitate e atestat și în Australia și, pare-se, foarte arareori la vînătorii africani. Iată un mit australian : un uriaș antropomorf, Lumaluma, care era în același timp o balenă, a sosit de pe coastă și, îndreptîndu-se înspre apus, a mîncat toți oamenii pe care i-a întîlnit în drum. Supraviețuitorii se întrebau de ce numărul lor scade. S-au apucat să stea la pîndă și au descoperit balena pe plajă, cu burta plină. Sunînd alarma, ei s-au adunat și, în dimineața următoare, au atacat balena cu lăncile. I-au deschis burta și au scos din ea scheletele. Balena le-a spus atunci : „Nu mă ucideți, și înainte de a muri am să vă arăt toate ritualurile de inițiere pe care le cunosc”. Balena a executat ritualul *ma'raiin*, arătîndu-le oamenilor cum trebuie să danseze, precum și tot restul. „Noi facem cutare lucru, le spuse ea, iar voi faceți cutare lucru : toate acestea vi le dau și toate acestea vi le arăt.” După ce i-a învățat ritualul *ma'raiin*, balena le-a mai dezvăluit și altele. În cele din urmă, ea s-a retras în mare și le-a spus : „Nu mă mai numiți Lumaluma, îmi schimb numele. O să mă numiți *nauwulnauwul*, căci acum trăiesc în apă sărată”¹.

Uriașul antropomorf-balenă înghițea oamenii spre a-i iniția. Oamenii nu știau acest lucru, și l-au ucis, dar înainte de a „muri” (adică înainte de a se transforma definitiv într-o balenă), Lumaluma le-a revelat riturile

¹ Ronald M. Berndt, *Djanggalwul. An Aboriginal Cult of North-Eastern Arnhem Land*, New York, 1953, pp. 139—141. Cf. și mitul pitonului Lu'ningu care-i înghițea pe băieții tineri și-i restituia morți, în *Naissances mystiques*, p. 106. Oamenii îl uciseră, dar după aceea îi înălțară un monument care-l reprezintă : doi stîlpi rituali, care joacă un rol în ceremonialul secret Kunapipi.

de inițiere. Iar aceste rituri simbolizează mai mult sau mai puțin explicit o moarte urmată de o înviere.

În tribul australian karadjeri, cei doi frați Bagadjimbiri au avut o soartă similară. În „timpurile visului” ei s-au ivit din pământ sub forma câinilor sălbatici denumiți dingo, dar au devenit mai apoi doi oameni uriași. Ei au modificat peisajul și i-au civilizat pe membrii tribului karadjeri, revelându-le, între altele, ritualurile de inițiere. Dar un om (anume, un strămoș mitic) i-a ucis cu lancea lui. Înviați de laptele mamei lor, cei doi Bagadjimbiri s-au transformat în șerpi de apă, în timp ce spiritele lor se înălțau spre cer și deveneau ceea ce europenii numesc norii lui Magellan. De atunci încolo, acești karadjeri se comportă întotdeauna ca cei doi frați mitici și imită cu minuțiozitate tot ce revelaseră strămoșilor lor și, în primul rând, ceremoniile de inițiere.¹

Exemplul african care urmează e acela al unei societăți secrete a triburilor mandja și banda, dar avem motive să presupunem că același scenariu se întâlnește și la niveluri culturale mai arhaice. Societatea se numește Ngakola, și ritualurile de inițiere reactualizează următorul mit : o făptură fabuloasă, Ngakola, trăia pe vremuri pe pământ. Trupul său era foarte negru și acoperit cu păr lung. Nimeni nu știa de unde vine, dar ea trăia în sălbăticie. Avea puterea să omoare oamenii și să-i învie. Li s-a adresat oamenilor : „Trimiteți-mi oameni ; am să-i mănânc și apoi am să-i vomit înnoiți !” Sfatul său a fost urmat, dar dat fiind că Ngakola n-a restituit decât jumătate din numărul acelor pe care-i înghițise, oamenii au hotărât s-o ucidă : i-au dat să „mănânce cantități mari de manioc în care băgaseră pietre, astfel că au reușit să micșoreze puterile monstrului și l-au ucis cu cuțitele și cu lăncile”. Acest mit fundamentează și justifică ritualurile societății secrete. O

¹ R. Piddington, citat în *Mythes, rêves et mystères*, p. 257 și urm.

piatră plată și sacră joacă un rol important în ceremoniile de inițiere. Potrivit tradiției, această piatră sacră a fost scoasă din burta lui Ngakola. Neofitul este introdus într-o colibă care simbolizează trupul monstrului. Acolo aude vocea lugubră a lui Ngakola, acolo e biciuit și supus caznelor ; căci i se spune „că a intrat acum în burta lui Ngakola“ și e pe cale de a fi digerat. Ceilalți inițiați cîntă în cor : „Ngakola, ia-ne măruntaiele la toți ! Ngakola, ia-ne ficații la toți !“ După ce neofitul a înfruntat alte încercări, maestrul inițiator anunță în cele din urmă că Ngakola, care-l mîncase pe neofit, l-a vomitat. ¹

După cum am spus, acest mit și acest ritual seamănă cu alte inițieri africane de tip arhaic. Într-adevăr, riturile africane de pubertate comportînd circumcizia pot fi reduse la următoarele elemente : maestrul inițiator întrupează fiarele divine și „ucid“ pe novici circumcizîndu-i ; acest omor de inițiere se întemeiază pe un mit în care intervine un animal primordial, care ucidea oamenii ca să-i învie „schimbați“ ; în cele din urmă, animalul avea să fie el însuși ucis și acest eveniment mitic e în mod ritual reiterat prin circumcizia novicilor ; „ucis“ de fiară (reprezentată de maestrul inițiator), novicele învie mai apoi îmbrăcîndu-i pielea ².

Putem reconstitui în felul următor tema mitico-rituală : „1 — O ființă supranaturală ucide oamenii (ca să-i inițieze) ; 2 — neînțelegînd sensul acestei morți cu caracter de inițiere, oamenii se răzbună ucigînd-o ; mai apoi însă ei întemeiază niște ceremonii secrete în legătură cu drama primordială ; 3 — ființa supranaturală e prezentă la aceste ceremonii printr-o imagine sau un obiect sacru, socotite a reprezenta trupul sau vocea ei“ ³.

¹ E. Andersen, citat în *Mythes, rêves et mystères*, p. 273 și urm.

² Cf. *Naissances mystiques*, p. 60.

³ *Ibid.*, p. 106, n. 26.

Hainuwele și dema

Miturile din această categorie se caracterizează prin faptul că asasinatul primordial al unei ființe supranaturale a dat loc unor ritualuri de inițiere, mulțumită cărora oamenii ajung la o existență superioară. E de asemeni vrednic de remarcat că acest asasinat nu e considerat drept o crimă ; altminteri el n-ar fi fost reactualizat periodic în ritualuri. Aceasta reiese și mai clar din studiul complexului mitico-ritual specific paleocultivatorilor. Ad. E. Jensen a arătat că viața religioasă a cultivatorilor de tuberculi din zonele tropicale se concentrează în jurul divinităților pe care el le numește divinități de tipul *dema*, cuvîntul de *dema* fiind împrumutat de la băștinașii marind-anim din Noua Guinee. Populația marind-anim desemnează prin cuvîntul acesta creatorii divini și ființele primordiale care existau în timpurile mitice. Așa-zișii *dema* sînt descriși cînd sub forma umană, cînd sub aceea a unor animale sau plante. Mitul central povestește uciderea divinității *dema* de către alți *dema*¹. Cel mai vestit dintre toate miturile e acela al tinerei fete Hainuwele, mit cules și înregistrat de Jensen la Seram, una din insulele arhipelagului Noua Guinee. Iată-l pe scurt :

În timpurile mitice, un om cu numele de Ameta, a întîlnit, pe cînd era la vînațoare, un mistreț. Încercînd să scape, porcul se îneacă într-un lac. Pe unul din colții săi Ameta găsi o nucă de cocos. În noaptea aceea visă despre nucă și primi porunca s-o sădească, ceea ce și făcu a doua zi. În trei zile crescuse un cocotier, și după alte trei zile înflori. Ameta se sui în el ca să taie flori și să pregătească o băutură. Se tăie însă la deget iar sîngele pică pe floare. Nouă zile după aceea descoperi că pe floare se găsea un copil, și anume o fată. Ameta

¹ Ad. E. Jensen, *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, traducere în limba franceză de M. Metzger și J. Goffinet, Paris, 1954, p. 108.

luă fata și o înveli în frunze de cocotier. Peste trei zile fetița deveni fată de măritat și Ameta o numi Hainuwele („ramură de cocotier“). În timpul mării sărbători Maro, Hainuwele se instalează în centrul pieții, unde se dansa, și timp de nouă nopți de-a rîndul împărți daruri dansatorilor. Dar a doua zi oamenii săpă o groapă în mijlocul pieții și în timpul dansului o aruncară într-însa pe Hainuwele. Groapa fu acoperită și oamenii dansară pe ea.

A doua zi, văzînd că Hainuwele nu se întoarce acasă, Ameta ghici că fusese asasinată. Descoperi trupul, îl dezgropă și-l tăie în bucățele pe care, cu excepția brațelor, le îngropă în diferite locuri. Bucățelele astfel îngropate dădură naștere unor plante necunoscute pînă atunci, mai ales unor tuberculi, care de atunci încoace constituie principala hrană a oamenilor. Brațele lui Hainuwele, Ameta le duse unei alte divinități *dema*, anume Satene. Pe un teren de dans Satene trasă o spirală cu nouă spire și se așează în centrul ei. Cu brațele lui Hainuwele construi o poartă și-i adună acolo pe dansatori. „De vreme ce ați ucis-o pe Hainuwele, le spuse Satene, nu mai vreau să trăiesc aici. Voi pleca chiar azi. Dar acum trebuie să veniți spre mine trecînd pe sub această poartă.“ Cei care au reușit să treacă au rămas oameni. Ceilalți fură preschimbați în animale (porci, păsări, pești) sau în spirite. Satene anunță că după ce va pleca, oamenii n-aveau s-o mai întâlnească decît după moarte, și dispăru de pe suprafața pămîntului¹.

Ad. E. Jensen a arătat importanța acestui mit pentru înțelegerea religiei și a imaginii ce și-o fac despre lume paleocultivatorii. Omorul unei divinități-*dema* de că-

¹ Ad. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart, 1948, pp. 35—38 ; cf. și Joseph Campbell, *The Masks of God: Primitive Mythology*, New York, 1959, pp. 173—176, Cu privire la difuzarea acestui motiv mitic, cf. Gudmund Hatt, *The Corn Mother in America and Indonesia*, în *Anthropos*, XLVI 1951, pp. 853—914. Obiecțiunile lui Hermann Baumann (cf.

tre alți *dema*, strămoși ai omenirii actuale, pune capăt unei epoci (care nu poate fi considerată „paradiziacă”) și inaugurează epoca în care trăim azi. Divinitățile *dema* au devenit oameni, adică ființe sexuate și muritoare. Cît despre divinitatea-*dema* asasinată, ea dăinuiește atît în propriile ei „creații” (plante alimentare, animale etc.), cît și în coliba morților în care se transformă, sau în „modul de a fi al morții”, mod pe care l-a întemeiat prin propria ei moarte. S-ar putea spune că divinitatea *dema* își „camuflează” existența sub diferite modalități de a exista pe care le-a inaugurat prin moartea ei violentă : regatul subpămîntean al morților, plantele și animalele ieșite din trupul ei sfîrtecat, sexualitatea, noul mod de existență pe pămînt (adică de a fi muritor). Moartea violentă a divinității *dema* nu este numai o moarte „creatoare”, ea este deopotrivă un mijloc de a fi neconținut prezentă în viața oamenilor, și chiar în moartea lor. Căci, hrănindu-se cu plante și cu animale ieșite din propriul ei trup, oamenii se hrănesc, în realitate, din substanța însăși a divinității *dema*. Hainuwele, de pildă, supraviețuiește în nuca de cocos, în tuberculii și în porcii pe care oamenii îi mănîncă. Dar după cum bine a arătat Jensen ¹, înjunghierea porcului nu e decît o „reprezentare” a omorului lui Hainuwele. Iar repetarea înjunghierii n-are alt înțeles decît de a aminti exemplarul act divin care a dat naștere la tot ce există azi pe pămînt.

Pentru paleocultivatori, „esențialul” e așadar concentrat în acest omor primordial. Și de vreme ce, la drept vorbind, viața religioasă constă în rememorarea acestui act, păcatul cel mai grav este „uitarea” unui

Das doppelte Geschlecht, Berlin, 1955) au fost discutate de Ad. E. Jensen în articolul său *Der Ausgang des Bodenbaus in mythologischer Sicht*, în *Paideuma*, VI, 1956, pp. 169—180. A se vedea și Carl A. Schmidz, *Die Problematik der Mythologeme „Hainuwele” und „Prometheus”*, în *Anthropos*, LV, 1960, pp. 216—238.

¹ Cf. *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, p. 189 și urm.

episod oarecare al dramei divine primordiale. Diferitele momente ale vieții religioase amintesc neconținut de evenimentul care a avut loc *in illo tempore* și, în consecință, îi ajută pe oameni să păstreze conștiința originii divine a lumii actuale. După cum scrie Jensen¹, *ceremoniile de pubertate* amintesc faptul că, pentru oameni, capacitatea de a procrea derivă din primul omor mitic și pun totodată în lumină faptul că moartea nu poate fi despărțită de procreație. *Ceremoniile funerare* care se referă la călătoria mortului spre împărăția morților amintesc că această călătorie nu e decât o repetare a celei dintâi, efectuate de divinitatea *dema*. Dar elementul esențial îl constituie reiterarea uciderii divinității-*dema*. *Jertfele omenești* sau *jertfele de animale* nu sînt decât evocări solemne ale asasinatului primordial. Iar *canibalismul* se explică prin aceeași idee care este subînțeleasă în consumarea tuberculilor, anume ideea că, într-un fel sau într-altul, mîncăm întotdeauna divinitatea.

Ceremoniile religioase sînt, prin urmare, sărbători comemorative. „A ști” înseamnă a învăța mitul central (asasinatul divinității și urmările sale) și a te strădui să nu-l mai uiți. Adevăratul sacrilegiu constă în uitarea actului divin. „Greșeala”, „păcatul”, „sacrilegiul” constă în „a nu-ți fi amintit” că forma actuală a existenței omenești e rezultatul unei acțiuni divine. De pildă, la aborigenii wemale, luna e o divinitate-*dema*; se presupune că ea are menstruația cînd e nouă și rămîne invizibilă timp de trei nopți. Iată motivul pentru care pe timpul menstruației femeile sînt izolate în niște colibe speciale. Orice infracțiune la această interdicție atrage după sine o ceremonie de ispășire. Femeia aduce un animal la casa culturală unde se află bărbații influenți, se recunoaște vinovată și pleacă. Bărbații jertfesc animalul, îl frig și-l mănîncă. Acest rit al uciderii este o comemorare a primei jertfe sîngeroase, adică a

¹ *Ibid.*

asasinatului primordial. „Sacrilegiul de a fi uitat este logic să fie ispășit aducându-ți aminte cu o deosebită intensitate. Și prin însuși sensul ei original jertfa sîngeroasă este o «rememorare» de acest gen, deosebit de intensă”¹.

Nu „ontologie“, ci „istorie“

În ceea ce privește structura lor, toate aceste mituri sînt mituri de origine. Ele ne revelează originea „condiției” actuale a omului, a plantelor hrănitoare și a animalelor, a morții, a instituțiilor religioase (inițieri de pubertate, societăți secrete, jertfe sîngeroase etc.), precum și a regulilor de comportare omenești. Pentru toate aceste religii „esențialul” n-a fost hotărît odată cu facerea lumii, ci după aceasta, la un anumit moment al epocii mitice. E vorba tot despre un timp mitic, dar numai de „primul”, cel care poate fi numit timpul „cosmogonic”. „Esențialul” nu mai e solidar cu o *ontologie* (în ce fel lumea — realul — a ajuns să fie), ci cu o *istorie*. Istorie deopotrivă divină și umană, dat fiind că este rezultatul unei drame jucate de strămoșii oamenilor și de către ființe supranaturale de un alt tip decît zeii creatori, atotputernici și nemuritori. Aceste ființe divine sînt susceptibile de a-și schimba modul de a fi: într-adevăr, ele „mor” și se transformă în altceva, dar această „moarte” nu e o nimicire, ele nu pier definitiv, ci supraviețuiesc în creațiile lor. Mai mult: moartea, uciderea lor de către strămoșii mitici, n-a modificat numai modul lor de a exista, ci și pe acela al oamenilor. De la asasinatul primordial încôace, s-a creat o legătură indisolubilă între divinitățile de tipul *dema* și oameni. Există între ei un fel de „comuniune”: omul se hrănește din divinitate și, murind, ajunge lîngă aceasta în împărăția morților.

¹ *Ibid.*, p. 225.

☛ Acestea sînt primele mituri patetice și tragice. În culturile ulterioare — aceea numită „cultura stăpînilor” și, mai tîrziu, culturile urbane ale Orientului Apropiat antic — se vor dezvolta alte mitologii patetice și violente. Nu intră însă în vederile acestei modeste lucrări să le examineze pe toate. Vom aminti totuși că ființa supremă cerească și creatoare nu-și redobîndește activitatea religioasă decît în anumite culturi pastorale (mai ales la turco-mongoli) și în monoteismul lui Moise, în reforma lui Zaratuștra și în Islam. Chiar și atunci cînd nu a fost dat uitării, numele acestei ființe supreme — Anu al mesopotamienilor, El al canaaneenilor, Dyaus al indienilor vedici, Uranos al grecilor — aceasta nu mai joacă un rol important în viața religioasă și este slab reprezentată în mitologie (uneori lipsește cu desăvîrșire ; de pildă, Dyaus). „Pasivitatea” și oțiozitatea lui Uranos este plastic exprimată prin castrarea lui : a devenit „neputincios” și incapabil să intervină în lume. În India vedică, Varuna a luat locul lui Dyaus, dar la rîndul lui dă întîietate unui zeu tînăr și războinic, cu numele de Indra, mai înainte de-a dispărea cu totul în fața lui Visnu și a lui Siva. El al canaaneenilor îi cedează locul întîi lui Baal, întocmai cum Anu îl cedează lui Marduk. Cu excepția lui Marduk, toți acești zei supremi nu mai sînt „creatori” în sensul propriu al cuvîntului. Ei n-au creat lumea, au organizat-o numai și și-au asumat răspunderea de a menține ordinea și fertilitatea ei. Mai presus de orice, ei sînt fecundatori, ca de pildă Zeus sau Baal care, prin hierogamiile lor cu zeițe ale pămîntului, asigură fertilitatea cîmpului și belșugul recoltelor¹. Marduk însuși nu e decît creatorul *acestei lumi*, al universului așa cum există azi. Înaintea acesteia exista o altă „lume” — aproape de neconceput întrucît ne privește, dat fiind că e de natură fluidă, un Ocean iar nu un Cosmos : lumea dominată

¹ Cf. *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 68—90.

de Tiamat și de soțul ei, și în care locuiau trei generații de zei.

Aceste scurte indicații sînt suficiente. Ceea ce se cuvine să subliniem e faptul că marile mitologii ale politeismului euroasiatic, care corespund primelor civilizații istorice, se interesează din ce în ce mai mult de ceea ce s-a petrecut după crearea pămîntului, și chiar după crearea (sau apariția) omului. Accentul cade acum pe ceea ce li *s-a întîmplat* zeilor, iar nu pe ceea ce ei au *creat*. Desigur, există întotdeauna un aspect „creator” mai mult sau mai puțin evident în orice aventură divină — dar nu este rezultatul acestei aventuri, ceea ce pare din ce în ce mai important, ci secvența evenimentelor dramatice care o constituie. Nenumăratele aventuri ale lui Baal, Zeus, Indra, sau cele ale colegilor lor din panteonurile respective, sînt temele mitologice cele mai „populare”.

Vom mai menționa aici și miturile patetice ale zeilor tineri care mor asasinați sau de pe urma unui accident (Osiris, Tammuz, Attis, Adonis etc.) și uneori învie, sau ale unei zeițe care coboară în infern (Ishtar), sau ale unei fete divine care e silită să coboare în infern (Persefona). Aceste „morți”, ca și aceea a lui Hainuwele, sînt „creatoare” în sensul că se găsesc într-un anumit raport cu vegetația. În jurul uneia din aceste morți violente, sau a coborîrii unei divinități în infern, se vor constitui mai târziu religiile care comportă taine. Dar aceste morți, deși patetice, n-au suscitat mitologii bogate și variate. Ca și Hainuwele, zeii aceștia, care mor și (uneori) învie, și-au epuizat destinul dramatic în acest episod central. Și, întocmai ca Hainuwele, moartea lor e semnificativă în privința „condiției” omului: ceremonii în legătură cu vegetația (Osiris, Tammuz, Persefona etc.) sau instituții de inițiere (taine) au luat naștere în urma acestui tragic eveniment.

Marile mitologii — mitologiile consacrate de poeți ca Homer și Hesiod și de barzii anonimi ai *Mahabharatei*, sau elaborate de ritualiști și de teologi (ca în Egipt,

în India și în Mesopotamia) — sînt din ce în ce mai solicitate de narațiunea așa-ziselor *gesta* ale zeilor. Și la un anumit moment al istoriei, mai ales în Grecia și în India, dar și în Egipt — o elită începe să se dezintereseze de această *istorie divină* și ajunge (ca în Grecia) să nu mai creadă în mituri, deși încă mai pretinde a crede în zei.

Începuturile „demitizării“

Acesta este primul exemplu cunoscut în istoria religiilor al unui proces conștient și caracteristic de „demitizare“. Desigur, se întîmpla chiar și în culturile arhaice ca un mit să fie golit de semnificația sa religioasă și să devină legendă sau basm pentru copii, dar alte mituri rămîneau în vigoare. În orice caz nu era vorba, ca în Grecia presocratică și în India din epopeea Upanishadelor, de un fenomen cultural de prim ordin, ale cărui consecințe s-au dovedit incalculabile. Într-adevăr, după acest proces de „demitizare“, mitologiile grecești și brahmanice nu mai puteau reprezenta pentru elitele respective ceea ce reprezentau pentru strămoșii lor.

Pentru aceste elite, „esențialul“ nu mai trebuia căutat în istoria zeilor, ci într-o „situație primordială“ care preceda această istorie. Asistăm la un efort de a trece dincolo de mitologie în măsura în care ea reprezintă o istorie divină și de a ajunge la izvorul inițial de unde a țîșnit realul, pentru a identifica matricea ființei. Tot căutînd izvorul, principiul *arhe*, speculația filozofică a regăsit, pentru un scurt răstimp, cosmogonia; dar nu mai era vorba de mitul cosmogonic, ci de o problemă ontologică.

Ajungem așadar la „esențial“ printr-o prodigioasă întoarcere în urmă: dar nu un *regressus* obținut prin mijloace rituale, ci o „întoarcere în urmă“ efectuată printr-un efort de gîndire. În acest sens s-ar putea

spune că primele speculații filozofice derivă din mitologii: gândirea sistematică se străduiește să identifice și să înțeleagă „începutul absolut” de care vorbesc cosmogoniile, să dezvăluie misterul facerii lumii, de fapt, misterul apariției ființei.

Vom vedea însă că „demitizarea” religiei grecilor și triumful, odată cu Socrate și Platon, al filozofiei riguroase și sistematice, n-au suprimat cu desăvârșire gândirea mitică. Dealtminteri, depășirea radicală a gândirii mitice e greu de conceput atâta timp cât prestigiul „originilor” rămîne intact, iar „uitarea” a ceea ce s-a întâmplat *in illo tempore* — s-au într-o lume transcendentă — e considerată drept principalul obstacol în calea cunoașterii sau a mîntuirii. Vom vedea în cât de mare măsură Platon mai este solidar cu acest mod de gândire arhaic. Iar în cosmologia lui Aristotel mai supraviețuiesc venerabile teme mitologice.

E foarte probabil că spiritul grec ar fi fost incapabil să exorcizeze prin propriile sale mijloace gândirea mitică, chiar dacă ultimul zeu ar fi fost detronat și miturile sale degradate pînă la nivelul unor basme de copii. Căci, pe de o parte, geniul filozofic grec accepta esențialul gândirii mitice, veșnica reîntoarcere a lucrurilor, viziunea ciclică a vieții cosmice și umane și, pe de alta, spiritul grec nu socotea că istoria ar putea deveni obiect de cunoaștere. Fizica și metafizica greacă dezvoltă cîteva teme constitutive ale gândirii mitice: importanța originii, a acelei *arhe*; esențialul care precede existența omenească, rolul decisiv al memoriei etc. Aceasta nu înseamnă, desigur, că n-ar exista o soluție de continuitate între mitul grec și filozofie. Dar putem concepe foarte bine că gândirea filozofică a putut utiliza și prelungi viziunea mitică a realității cosmice și a existenței omului.

Numai prin descoperirea istoriei, mai exact prin trezirea conștiinței istorice în sînul iudeo-creștinismului și prin înflorirea acesteia la Hegel și la succesorii lui, numai prin asimilarea radicală a acestui nou mod de a fi

În lume ce-l constituie existența umană, s-a putut depăși mitul. Ezităm însă să afirmăm că gândirea mitică ar fi fost suprimată. După cum vom vedea în curînd, aceasta a reușit să supraviețuiască, deși radical schimbată (dacă nu perfect camuflată). Și lucrul cel mai nostim e faptul că supraviețuiește mai ales în istoriografie.

Capitolul VII

MITOLOGIA MEMORIEI ȘI A UITĂRII

Cînd un yogin se îndrăgostește de o regină

MATSYENDRANÂTH ȘI GORAKHNÂTH SE NUMĂRĂ printre învățătorii yoga cei mai populari ai evului mediu indian. Isprăvile lor magice au dat naștere unei foarte bogate literaturi epice. Unul din episoadele centrale ale acestui folclor mitologic îl constituie amnezia lui Matsyendranâth. Potrivit uneia din versiunile cele mai cunoscute, acest maestru yogin, pe cînd se afla la Ceylon, se îndrăgosti de regină și se instalează în palatul ei, uitîndu-și complet identitatea. Potrivit unei variante nepaleze, Matsyendranâth a căzut în ispită în următoarele împrejurări : trupul rămînîndu-i în paza discipolului său, spiritul a pătruns în cadavrul unui rege care tocmai murise și l-a reînsuflețit. Acesta e binecunoscutul miracol yoga al „trecerii în trupul altuia” ; sfinții recurg uneori la aceasta spre a cunoaște voluptatea fără a se pîngări. În sfîrșit, potrivit poemului *Gorakshavijaya*, Matsyendranâth a căzut prizonier în mîna femeilor din Kadali.

Aflînd de captivitatea lui Matsyendranâth, Gorakhnâth își dă seama că stăpînul său e sortit să moară. Coboară atunci în regatul lui Yama, cercetează cartea destinelor, găsește fila referitoare la destinul acestui *guru* al său, o retușează și șterge numele lui de pe lista morților. „I se înfățișează apoi lui Matsyendranâth, la Kadali, sub aspectul unei dansatoare și începe să danseze cîntînd cîntece enigmatice. Încetul cu încetul

Matsyendranâth își amintește de adevărata sa identitate : înțelege că această «cale a sensualității» duce la moarte, că «uitarea» sa era de fapt uitarea naturii sale adevărate și nemuritoare, și că «farmecele ținutului Kadali» reprezintă mirajele vieții profane¹. Gorakhnâth îl sfătuiește stăruitor să revină pe calea yoga să-și „desăvârșească” trupul. Îi explică că Durgâ i-a provocat „uitarea” care era cât pe ce să-l coste nemurirea. Acest farmec, adaugă Gorakhnâth, simbolizează blestemul veșnic al ignoranței azvîrlit de „Natură” (adică de Durgâ) asupra ființei omenești².

Această temă mitică se reduce la următoarele elemente : 1 — un maestru spiritual se îndrăgostește de o regină sau e prins de femei ; 2 — în ambele cazuri o dragoste trupească aduce deîndată după sine amnezia maestrului ; 3 — discipolul îl regăsește și, cu ajutorul a diferite simboluri (dans, semne tainice, limbaj enigmatic), îl ajută să-și redobândească memoria, adică conștiința identității sale ; 4 — „uitarea” maestrului este asimilată cu moartea și, invers, „deșteptarea”, *anâmnésis*, apare drept o condiție a nemuririi.

Motivul central — amnezia-captivitate provocată de o imersiune în viață, precum și *anâmnésis* obținută prin semnele și cuvintele enigmatice ale unui discipol — amintesc într-o oarecare măsură de celebrul mit gnostic al *Mîntuitorului mîntuit*, așa cum ni-l înfățișează *Imnul Perlei*. După cum vom vedea mai departe, mai există și alte analogii între anumite aspecte ale gândirii indiene și gnosticism. În cazul de față, nu este însă necesar să presupunem o influență gnostică. Captivitatea și pierderea memoriei de către Matsyendranâth constituie un motiv panindian. Cele două pățanii exprimă plastic căderea spiritului (spiritul : âtman, purusha) în circuitul existențelor și, prin urmare, pierderea conștiinței de sine a spiritului. Literatura indiană folosește, fără a

¹ M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, Paris, 1954, p. 311.

² *Ibid.*, p. 321.

face vreo deosebire între ele, imaginile legăturii, înlănțuirii, captivității, sau uitării, neștiinței, somnului, spre a semnifica „condiția” umană ; și, dimpotrivă, imaginile de descătușare și acelea de sfîșiere a unui vâl (sau de scoatere a unei legături care acoperea ochii), sau ale memoriei, rememorării, trezirii, deșteptării etc., spre a exprima suprimarea (sau transcenderea) „condiției” umane, libertatea, mîntuirea (*moksa*, *mukti*, *nirvāna* etc.).

Simbolismul indian al uitării și al rememorării

Într-un text considerat a reproduce chiar cuvintele lui Buddha (*Dîghanikaya* I, 19—22) se spune că zeii cad din cer cînd „memoria îi lasă în drum și cînd memoria li se întunecă” ; dimpotrivă, zeii care nu uită sînt imuabili, veșnici, au o fire care nu cunoaște schimbarea. „Uitarea” e echivalentă cu „somnul” dar și cu pierderea de sine, adică cu dezorientarea, cu „orbirea” (ochii legați). În *Chandogya-Upanishad* (VI, 14, 1—2) e vorba despre un om răpit de bandiți, dus departe de orașul său, cu ochii legați, și părăsit într-un loc pustiu. Omul începe să strige : „Am fost adus aici legat la ochi ! Am fost părăsit aici legat la ochi !” Cineva îi scoate atunci legătura care-i acoperă ochii și-i arată drumul spre orașul său. Și, de la un sat la altul, tot întrebînd care îi este drumul, omul izbutește să se întoarcă acasă. Tot astfel, adaugă textul, cel care are un maestru competent izbutește să se izbăvească de vălurile ignoranței și ajunge în cele din urmă la perfecțiune.

Çankara a comentat acest pasaj din *Chandogya-Upanishad* în cîteva pagini celebre. Așa se petrec lucrurile, explică Çankara, cu omul răpit, dus de tîlhari departe de ființă (departe de *âtman-Brahman*) și prins în capcana acestui trup. Tîlharii reprezintă ideile false de

„merit, greșeală“ și altele. Ochii îi sînt acoperiți cu vălurile iluziei, iar omul este stînjedit de dorința ce o resimte cu privire la soția, copilul, prietenul său, turmele sale etc. „Sînt fiul lui cutare, sînt fericit, sau nenorocit, sînt inteligent sau stupid, sînt evlavios etc. Cum trebuie să trăiesc ? Unde se găsește o cale de evaziune ? Unde-mi este mîntuirea ?“ Așa raționează, prins într-o plasă monstruoasă, pînă în clipa în care-l întîlnește pe acela care e conștient de adevărata ființă (*Brahman-âtman*), care s-a izbăvit de sclavie, e fericit și, în plus, plin de simpatie față de ceilalți. El află de la acesta calea care duce la cunoaștere, precum și zădărnicia lumii. În felul acesta, omul care era prizonierul propriilor sale iluzii e izbăvit de dependența lui față de lucrurile lumești. El recunoaște atunci adevărata sa ființă, înțelege că nu e vagabondul dezorientat ce se credea. Dimpotrivă, înțelege că ceea ce este ființa, *asta* este și el. Astfel ochii au scăpat de vălul iluziei create de ignoranță (*avidyâ*), și el se aseamănă cu omul din Gandhara care se întoarce acasă, altfel zis, care-și regăsește *âtman*-ul, senin și plin de bucurie.¹

Recunoaștem clișeele cu ajutorul cărora speculația indiană încearcă să facă să fie înțeleasă situația paradoxală a spiritului : încurcat în iluziile create și alimentate de existența sa temporală, spiritul (*âtman*) pătimește de pe urma acestei „ignoranțe“ pînă în ziua în care descoperă că nu este decît în *aparență* angajat în lume. Atît filozofia Sâmkhya cît și Yoga prezintă o interpretare similară : spiritul (*purusha*) nu e decît în *aparență* rob, iar izbăvirea (*mukti*) nu e decît *conștiința pe care o capătă* a libertății sale veșnice. „Cred că sufăr, cred că sînt rob, doresc eliberarea. În clipa în care înțeleg — dat fiind că m-am «trezit» — că acest «eu» este un produs al materiei (*prakerti*), înțeleg cu același prilej că toată existența n-a fost decît un lanț de clipe dure-

¹ Çankara, comentariu la *Chandogya-Upanishad*, VI, 14, 1—2.

roase și că adevăratul spirit «contempla impasibil» drama «personalității». ¹

Se cuvine să subliniem că atât pentru Sâmkhya-Yoga cât și pentru Vedânta, izbăvirea poate fi comparată cu o „deșteptare” sau cu o luare de conștiință a unei situații care exista încă de la început, dar pe care nu ajungeam s-o înțelegem. În anumite privințe putem asemui „ignoranța” — care este în ultimă instanță, o *ignorare de sine însuși* — cu o „uitare” a adevăratului spirit (*âtman, purusha*). „Înțelepciunea” (*jñana, vidyâ* etc.) care, sfîșiind vălul lui *mâyâ* sau suprimînd ignoranța face cu puțință izbăvirea, reprezintă o „deșteptare”. Cel prin excelență treaz, Buddha, posedă atotștiința absolută. Am văzut asta într-un capitol precedent : întocmai ca alți înțelepți și yogini, Buddha își amintea viețile sale anterioare. Dar, precizează textele buddhiste, în timp ce înțelepții și yoginii izbutesc să cunoască un anumit număr, uneori considerabil, de vieți, Buddha a fost singurul care le-a cunoscut pe *toate*. E un fel de a spune că numai Buddha era atotștiutor.

„Uitare” și „memorie” în Grecia antică

„Amintirea e pentru acei care au uitat” scria Plotin (*Enneade*, 4, 6, 7). Doctrina e platoniciană. „Pentru cei care au uitat, rememorarea e o virtute ; cei perfecți însă nu pierd niciodată viziunea adevărului și n-au nevoie să și-o rememoreze” (*Fédon*, 249 c, d). Există așadar o diferență între memorie (*mnémè*) și aducere-aminte (*anâmnèsis*). Zeii de care vorbea Buddha în *Dîghany-kâya*, și care au căzut din ceruri cînd memoria lor s-a tulburat, s-au reîncarnat, devenind oameni. Unii dintre ei au practicat asceza și meditația și, mulțumită disciplinei yoga, au izbutit să-și aducă aminte de viețile lor

¹ M. Eliade, *Le Yoga*, p. 44.

anterioare. O memorie perfectă e aşadar superioară facultăţii de a-ţi rememora. Într-un fel sau într-altul, aducerea-aminte implică o „uitare“, iar aceasta, după cum am văzut, este echivalentă, în India, cu ignoranţa, cu robia (captivitate) şi cu moartea.

Întîlnim o situaţie asemănătoare în Grecia. Nu e cazul să prezentăm aici toate faptele ce se referă la „uitare“ şi la *anâmnèsis* în credinţele şi în speculaţiile greceşti. Ne propunem să urmărim diferitele modificări ale „mitologiei memoriei şi a uitării“, al căror rol capital în societăţile protoagricultorilor l-am observat în capitolul precedent. În India, ca şi în Grecia, credinţe mai mult sau mai puţin similare cu cele ale protoagricultorilor au fost analizate, reinterpretate şi revalorizate de către poeţi, de către contemplativi şi de către primii filozofi. Cu alte cuvinte în India şi în Grecia nu mai avem de-a face numai cu comportări religioase şi cu expresii mitologice, ci mai ales cu rudimente de psihologie şi de metafizică. Totuşi, există o continuitate între credinţele „populare“ şi speculaţiile „filozofice“. Această continuitate ne interesează îndeosebi.

Zeiţa Mnemosyna, personificare a „Memoriei“, şi sora lui Cronos şi a lui Oceanos, este mama Muzelor. Ea este atotştiutoare : după Hesiod (*Teogonia*, 32, 38) ea ştie „tot ce a fost, tot ce este, tot ce va fi“. Când poetul e stăpînit de Muze, el se adapă de-a dreptul din ştiinţa Mnemosynei, adică mai ales din cunoaşterea „originilor“, a „începuturilor“, a genealogiilor. „Muzele cîntă într-adevăr, începînd cu începutul — *éx árkhès* (*Teogonia*, 45, 115) — apariţia lumii, geneza zeilor, naşterea omenirii. Trecutul astfel dezvăluit e mai mult decît antecedentul prezentului : este izvorul său. Urcînd pînă la izvor, rememorarea caută să nu situeze evenimentele într-un cadru temporal, ci să atingă străfundul fiinţei, să descopere originarul, realitatea primordială.

din care s-a născut cosmosul și care îngăduie înțelegerea evenimentii în ansamblul ei.”¹

Mulțumită memoriei primordiale pe care e în stare s-o recupereze, poetul inspirat de Muze are acces la realitățile originare. Aceste realități s-au manifestat în timpurile mitice ale începutului și constituie fundamentul acestei lumi. Dar tocmai pentru că ele au apărut *ab origine*, aceste realități nu mai sînt sesizabile în experiența curentă. Cu drept cuvînt compară J.-P. Vernant inspirația poetului cu „evocarea” unui mort din lumea infernului sau cu un *descensus ad inferos* întreprins de un om viu spre a afla ceea ce vrea să cunoască. „Privilegiul pe care Mnemosyna îl conferă aedului este acela al unui contact cu lumea cealaltă, posibilitatea de a pătrunde într-însa și de a te întoarce nestingherit de acolo. Trecutul apare astfel ca o dimensiune a lumii de dincolo.”²

Iată pentru ce, în măsura în care e „uitat”, „trecutul” — istoric sau primordial — e identificat cu moartea. Fîntîna *Lete*, „uitarea”, face parte integrantă din domeniul morții. Defuncții sînt cei care au pierdut memoria. Dimpotrivă, anumiți privilegiați, ca Tiresias sau Amfiaraos, își păstrează memoria și după moarte. Ca să-l facă nemuritor pe fiul său Eiholid, Hermes îi acordă „o memorie inalterabilă”. După cum scrie Apollonios din Rodos, „chiar după ce a străbătut Acheronul, uita-rea nu i-a cotropit sufletul ; și, cu toate că locuiește cînd în lumea umbrelor, cînd în aceea a luminii soarelui, el păstrează întotdeauna amintirea celor ce-a văzut”³.

Dar „mitologia Memoriei și a Uitării” se modifică îmbogățindu-se cu o semnificație eshatologică, atunci

¹ J.-P. Vernant, *Aspects mythiques de la mémoire en Grèce*, în *Journal de Psychologie*, 1939 (pp. 1—29), p. 7. Cf. și Ananda K. Coomarswamy, *Recollections, Indian and Platonic*, în *Supplement to the Journal of the American Oriental Society*, nr. 3, aprilie-iunie, 1944.

² J.-P. Vernant, *op. cit.*, p. 8.

³ *Argonautica*, I, 463, citat de Vernant, *op. cit.*, p. 10.

cînd se precizează o doctrină a transmigrațiunii. Importantă nu mai e cunoașterea trecutului primordial, ci seria de *vieți personale anterioare*. Funcția fîntînei Lete e răsturnată : apele sale nu mai primesc sufletul care tocmai și-a părăsit trupul, spre a-l face să uite viața pămîntească. Dimpotrivă, Lete șterge amintirea lumii cerești în sufletul care se întoarce pe pămînt spre a se reîntrupa. „Uitarea“ nu mai simbolizează moartea, ci întoarcerea la viață. Sufletul care a săvîrșit imprudența să bea din fîntîna Lete („o înghițitură de uitare și de răutate“ după cum o descrie Platon, *Fedru*, 248 c), se reîntrupează și e din nou proiectat în ciclul devenirii. În lamelele de aur purtate de inițiații confreriei orfico-pitagoriciene, i se prescrie sufletului să nu se apropie de izvorul Lete pe drumul din stînga, ci s-o apuce pe la dreapta lui, pe drumul pe care va întîlni izvorul care pornește din lacul Mnemosynei. Sufletul e sfătuit să se roage astfel de păzitorii izvorului : „Dați-mi iute apa proaspătă care se scurge din lacul Memoriei“. „Și de bunăvoie îți vor da să bei din izvorul sfînt iar, după aceea, printre ceilalți eroi, tu ai să fii stăpînul.“¹

Pitagora, Empedocle, precum și alții credeau în metempsihoză și pretindeau că-și amintesc de viețile lor anterioare. Empedocle se recomanda astfel : „Vagabond exilat din reședința divină, am fost odinioară un băiat și o fată, un tufiș și o pasăre, un pește mut al mării“ (*Purificările*, fragm. 117). El mai spunea : „M-am izbăvit pe veci de moarte“ (*Ibid.*, fragm. 112). Vorbind despre Pitagora, Empedocle îl descrie ca pe „un om extraordinar de învățat“, căci „ori încotro își îndrepta întreaga putere a spiritului său, vedea cu ușurință ceea ce fusese de-a lungul a zece, douăzeci de vieți ome-

¹ Lamelele din Petelia și din Eleutherne. Cu privire la lamelele „orifice“, cf. Jane Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, 1903, pp. 573 și urm. ; F. Cumont, *Lux perpetua*, Paris, 1949, pp. 248, 406 ; W.K.C. Guthrie, *Orpheus and the Greek Religion*, Londra, 1935, ediția a 2-a, 1952, p. 171 și urm.

nești" (Ibid., fragm. 129). Pe de altă parte, exersarea și cultivarea memoriei jucau un rol important în confreriile pitagoriciene (Diodor, X, 5 ; Iamblichos, *Vita Pyth.*, 78 și urm.). Acest antrenament amintește de tehnica yoga a „întoarcerii în urmă” pe care am studiat-o în capitolul V. Vom adăuga că șamanii pretind că-și amintesc viețile lor anterioare¹, fapt care indică vechimea acestei practici.

Memoria „primordială” și „memoria istorică”

Există așadar în Grecia două valorificări ale memoriei : 1 — aceea care se referă la evenimentele primordiale (cosmogonie, teogonie, genealogie) și 2 — memoria vieților anterioare, adică a evenimentelor istorice și personale. „Uitarea”, Lete, se opune cu o egală eficacitate acestor două specii de memorie. Dar Lete e neputincioasă în ceea ce privește câțiva privilegiați : 1 — cei care, inspirați de Muze, sau mulțumită unui „profetism de-a-ndoaselea” reușesc să recapete memoria evenimentelor primordiale ; 2 — cei care, asemenea lui Pitagora sau Empedocle, izbutesc să-și amintească viețile lor anterioare. Aceste două categorii de privilegiați biruie „uitarea”, așadar, într-un fel, moartea. Unii ajung la cunoașterea „originilor” (originea cosmosului, a zeilor, a popoarelor, a dinastiilor). Ceilalți își amintesc propria lor „istorie”, adică transmigrațiunile lor. Pentru cei din urmă, important e ceea ce s-a întâmplat *ab origine*. Acestea sînt evenimente primordiale, în care ei n-au fost implicați personal. Dar, într-un fel, aceste evenimente — cosmogonia, teogonia, genealogia — i-au constituit :

¹ Cf. M. Eliade, *Mythes et Mystères*, p. 20. Cu privire la existențele anterioare ale lui Pitagora, cf. textele grupate de E. Rohde, *Psyché*, traducere engleză de J. B. Hillis, New York, 1925, p. 598 și urm.

ei sînt ceea ce sînt pentru că aceste evenimente au avut loc. E de prisos să arătăm cît de mult o reamintește această atitudine pe aceea a omului societăților arhaice, care se recunoaște pe sine ca fiind format de o serie de evenimente primordiale relatate după toate regulile de către mituri.

Dimpotrivă, cei care izbutesc să-și amintească viețile lor anterioare se preocupă în primul rînd să descopere propria lor „istorie“, împrăștiată de-a lungul nenumăratelor lor întrupări. Ei se străduiesc să unifice aceste fragmente izolate, să le integreze într-o singură urzeală, spre a-și revela sensul propriului lor destin. Căci unificarea prin *anamnesis* a fragmentelor de istorie fără vreo legătură între ele însemna de asemeni „a lega începutul de sfîrșit“ ; cu alte cuvinte, trebuia descoperit în ce fel prima existență pămîntească declanșase procesul de transmigrație. O asemenea preocupare și o asemenea disciplină amintesc tehnicile indiene de „întoarcere în urmă“ și de rememorare a vieților anterioare.

Platon cunoaște și folosește aceste două tradiții privind uitarea și memoria. El le transformă însă și le reinterpretează, spre a le incorpora în sistemul său filozofic. Pentru Platon, a învăța e, le urma urmelor, totuna cu a-ți aduce aminte (cf. mai ales *Menon*, 81 c, d). Între două vieți pămîntești, sufletul contemplă ideile : el se împărtășește din cunoașterea pură și desăvîrșită. În schimb, reîncarnîndu-se, sufletul se adapă la izvorul Lete și uită cunoașterea dobîndită prin contemplarea directă a ideilor. Totuși, această cunoaștere este latentă în omul reîncarnat și, mulțumită strădaniei filozofice, este susceptibilă de a fi actualizată. Obiectele fizice ajută sufletul să se reculeagă și, printr-un fel de „întoarcere în urmă“, să regăsească și să redobîndească cunoașterea originară pe care o poseda în starea ei extraterestră. Moartea este, prin urmare, întoarcerea la o stare primordială și perfectă, periodic pierdută prin reîncarnarea sufletului.

Am avut prilejul să stabilim o apropiere între filozofia lui Platon și ceea ce s-ar putea numi „ontologia arhaică”¹. Se cuvine acum să arătăm în ce sens teoria Ideilor și așa-numita *anamnesis* platoniciană sînt susceptibile de a fi asemuite cu comportarea omului din societățile arhaice și tradiționale. Acesta găsește în mituri modelele exemplare ale tuturor actelor sale. Miturile îl asigură că tot ce face, sau hotărăște să facă, *a mai fost făcut* la începutul timpurilor, *in illo tempore*. Miturile constituie așadar suma cunoașterii utile. O existență individuală devine — și se menține — o existență pe deplin umană, responsabilă și semnificativă, în măsura în care se inspiră din acest rezervor de acte deja îndeplinite și de gânduri deja formulate. A ignora sau a uita conținutul acestei „memorii colective” constituită de către tradiție echivalează cu o regresie la starea „naturală” (starea aculturală a copilului) sau cu un „păcat”, sau cu un dezastru.

Pentru Platon a trăi în mod inteligent, adică a învăța și a înțelege adevărul, frumosul și binele, înseamnă mai-nainte de orice a-ți aminti de o existență dezin-carnată, pur spirituală. „Uitarea” acestei condiții pleromatie nu reprezintă în chip necesar un „păcat”, ci o consecință a procesului de reîncarnare. Este vrednic de remarcat că nici pentru Platon „uitarea” nu face parte integrantă din faptul morții, ci, dimpotrivă, e pusă în legătură cu viața, cu reîncarnarea. Sufletul, întorcîndu-se la viața pămîntească, „uită” ideile. Nu e vorba de o uitare a vieților anterioare — adică a sumei experiențelor personale, a „istoriei” — ci de uitarea adevărurilor transpersonale și veșnice ce sînt ideile. *Anamnesis* filozofică recuperează nu amintirea evenimentelor care fac parte din existențele precedente, ci *adevăruri*, structuri ale realului. Putem compara această poziție filozofică cu aceea a societăților tradiționale: miturile

¹ Cf. *Le Mythe de l'Éternel Retour*, p. 63 și urm.

reprezintă modele paradigmatică întemeiate de ființele supranaturale, iar nu o serie de experiențe personale ale cutărui sau cutărui individ¹.

Somnul și moartea

În mitologia greacă, Somnul și Moartea, Hypnos și Thanatos, sînt frați gemeni. E cazul să amintim că și pentru evrei, cel puțin cu începere din vremurile care au urmat surghiunului, moartea se putea compara cu somnul. Somn în mormînt (*Iov*, III, 13—15 ; III, 17), în Sheol (*Eclesiastul*, IX, 3 ; IX, 10) sau în ambele locuri deodată (*Psalmi*, LXXXVIII, 87). Creștinii au acceptat și elaborat omologia moarte-somn : *in pace bene dormit, dormit in somno pacis, in pace somni, in pace Domini dormias*, figurează printre formulele cele mai populare ale epigrafiei funerare².

De vreme ce Hypnos e fratele lui Thanatos, înțelegem pentru ce, în Grecia ca și în India și în gnosticism, acțiunea de a „trezi” avea o semnificație „soteriologică” (în sensul larg al cuvîntului). Socrate își trezește interlocutorii, uneori împotriva voinței lor. „Ce pisălog ești, Socrate !” exclamă Kallikles (*Gorgias*, 505 d)³. Socrate însă e perfect conștient de faptul că misiunea sa de a trezi oamenii e de ordin divin. El nu încetează de a aminti că se află „în slujba” zeului (*Apărarea lui Socrate*, 23 c ; cf. și 30 e ; 31 a ; 32 c)⁴. „Nu veți mai găsi ușor, atenieni, un astfel de om ; ascultați-mă și mă veți cruța. Se poate să vă mîniați pe mine ; așa se supără

¹ Cf. *Mythes, rêves et mystères*, pp. 56—57. Pentru C. G. Jung, de asemeni, „inconștientul colectiv” precedă psihismul individual. Lumea arhetipurilor lui Jung seamănă oarecum cu lumea ideilor platoniciene ; arhetipurile sînt transpersonale și nu participă la timpul istoric al individului, ci la timpul speciei, al vieții organice.

² Cf. F. Cumont, *Lux perpetua*, p. 450.

³ Cf. Platon, *Dialoguri*, E.L.U., 1968, p. 211 (n.r.).

⁴ *Ibid.*, pp. 11, 21, 22 și 25 (n.r.).

cei ce dorm cînd sînt treziți de cineva. Se poate să mă și loviți, dacă dați ascultare lui Anytos ; în sfîrșit se poate să mă și omorîți cu ușurință. Dar atunci iarăși *vă veți petrece restul vieții dormind*, afară numai dacă Zeul, îngrijindu-se de voi, nu v-ar trimite pe altcineva, la fel" (*Apărarea lui Socrate*, 30 e).¹

Să reținem această idee, anume că, din dragoste față de oameni, Dumnezeu le trimite un maestru ca să-i „trezească” din somnul lor care înseamnă deopotrivă ignoranță, uitare și „moarte”. Regăsim acest motiv în gnosticism dar, bineînțeles, foarte prelucrat și reinterpretat. Mitul gnostic central, așa cum ni-l înfățișează *Imnul mărgăritarului* conservat în *Faptele lui Toma*, se articulează în jurul temei amneziei și a *anamnesis*-ului. Un prinț sosește din Orient spre a căuta în Egipt „mărgăritarul unic ce se găsește în mijlocul mării înconjurată de șarpele cu șuierat ascuțit”. În Egipt, este prins de băștinași. Aceștia îi dau să mănînce din mîncărurile lor și prințul își uită identitatea. „Am uitat că sînt fiu de rege și l-am slujit pe regele lor, am uitat de mărgăritarul pentru care părinții mei mă trimiseseră și, datorită apăsării pricinuite de hrana lor, m-am cufundat într-un somn adînc.” Dar părinții au aflat ce i s-a întîmplat și i-au scris o scrisoare. „De la tatăl tău, regele regilor, și de la maică-ta, suverana Orientului, și de la fratele tău, cel de-al doilea fiu al nostru, către tine, fiule, salutare ! Trezește-te și scoală-te din somnul tău și ascultă cuvintele scrisorii noastre ! Adu-ți aminte că ești fiu de rege ! Dă-ți seama în ce robie ai căzut ! Adu-ți aminte de mărgăritarul pentru care ai fost trimis în Egipt !” Scrisoarea zbură ca un vultur, coborî asupra lui și se prefăcu în cuvinte. „Auzindu-i foșnetul și glasul, m-am trezit din somn și m-am sculat. Am luat scrisoarea, am sărutat-o, am rupt pecetea, am citit-o, și cuvintele ei se potriveau cu ceea ce era săpat în inima mea. Mi-am amintit că

¹ *Ibid.*, p. 22 (n.r.).

eram fiu din părinți regești și nașterea mea aleasă își afirmă natura. Mi-am amintit de mărgăritarul pentru care fusesem trimis în Egipt și am început să îmblînzesc șarpele cu șuierat ascuțit. L-am adormit prin farmece, apoi am rostit asupra lui numele tatălui meu și, luînd cu mine mărgăritarul, am pornit spre casa părintelui meu.”¹

Imnul mărgăritarului are o urmare („vestmîntul luminos” pe care Prințul îl lepădase înainte de plecare și pe care-l regăsește la întoarcerea acasă) ce nu privește propriu-zis subiectul nostru. Vom adăuga că tema surghiunului, a captivității într-o țară străină, a solu-lui care trezește prizonierul și-l invită să pornească la drum se regăsesc într-un opuscul al lui Sohrawardî, *Povestirea surghiunului occidental*². Oricare ar fi originea mitului, probabil iraniana, meritul *Imnului mărgăritarului* stă într-aceea că înfățișează într-o formă dramatică unele din motivele gnostice cele mai populare. Analizînd într-o carte recentă simbolurile și imaginile specific gnostice, Hans Jonas a stăruit asupra importanței motivelor de „cădere, capturare, părăsire, dor de țară, apatie, somn, beție”³. Nu e cazul să reluăm aici acest voluminos dosar. Vom cita totuși cîteva exemple deosebit de sugestive.

Întorcîndu-și privirile înspre materie „și arzînd de dorința de a face cunoștință cu trupul”, sufletul uită propria lui identitate. „Uită unde a sălăsluit la origine,

¹ H. Leisegang, *La Gnose*, traducere franceză de Jean Gouillard, Paris, 1951, pp. 247—248 ; Robert M. Grant, *Gnosticism. A Source Book of Heretical Writing from the Early Christian Period*, New York, 1961, p. 116 și urm. G. Widengren, *Der iranische Hintergrund der Gnosis*, în *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*, IV, 1952 (pp. 97—114), p. 111 și urm., susține originea iraniana, după toate probabilitățile partă, a acestui mit.

² Henry Corbin, *L'Homme de Lumière dans le Soufisme iranien*, în volumul colectiv *Ombre et Lumière*, Paris, 1961 (pp. 137—257), p. 154 și urm., cu referințe bibliografice la lucrările sale anterioare.

³ Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston, 1958, p. 62 și urm.

adevăratul său centru, ființa sa veșnică." În acești termeni înfățișează El Châtîbî credința centrală a harraniților¹. Potrivit gnosticilor, oamenii nu numai că dorm, dar și iubesc somnul. „De ce oare veți iubi întotdeauna somnul și de ce vă veți poticni împreună cu acei care se poticnesc?” întreabă *Gînza*². „Cel care aude să se trezească din somnul său greu”, stă scris în *Apocriful lui Ioan*³. Același motiv se regăsește în cosmogonia maniheiană, așa cum ne-o păstrează Theodor Bar-Chonai: „Isus cel Luminos coborî spre nevinovatul Adam și-l trezi dintr-un somn de moarte, ca să fie izbăvit⁴... Ignoranța și somnul sînt deopotrivă exprimate în termeni de „beție”. *Evangelia Adevărului* îl compară pe acela care „posedă Gnosa” cu „o persoană care, după ce s-a îmbătat, se trezește și, venindu-și în fire, afirmă din nou ceea ce prin esență îi aparține”⁵. Iar *Gînza* povestește cum Adam „s-a trezit din somnul său și a ridicat ochii spre locul de unde venea lumina”⁶.

Jonas observă pe bună dreptate că, pe de o parte, existența pămîntească e definită drept „părăsire”, „teamă”, „dor de țară”, și, pe de alta, e descrisă drept „somn”, „beție” și „uitare”: „adică, (dacă exceptăm beția) a îmbrăcat toate caracterele care, într-o epocă mai veche, erau atribuite «condiției» morților în lumea subterană”⁷. „Solul” care-l „trezește” pe om din somnul său îi aduce în același timp „viata” și „mîntuirea”. „Sînt vocea care trezește din somn în Eonul nopții”, așa începe un fragment gnostic conservat de Ipolit (*Phi-*

¹ H. Jonas, *op. cit.*, p. 63.

² Citat de H. Jonas, *op. cit.*, p. 70.

³ Jean Doresse, *Les Livres secrets des Gnostiques d'Egypte*, vol. I, Paris, 1958, p. 227.

⁴ F. Cumont, *Recherches sur le manichéisme : I. La cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Khônai*, Bruxelles, 1908, p. 46 și urm., p. 235 și urm.

⁵ H. Jonas, *op. cit.*, p. 71.

⁶ *Ibid.*, p. 74.

⁷ *Ibid.*, p. 68.

losophumena, V, 14, 1). „Trezirea“ implică *anamnesis*, recunoașterea adevăratei identități a sufletului, adică o re-cunoaștere a originii sale cerești. Numai după ce l-a trezit, „solul“ îi revelează omului făgăduielile învierii iar în cele din urmă îl învață cum trebuie să se poarte în lume¹. „Trezește-te din beția în care ai adormit, deșteaptă-te și privește-mă!“ stă scris într-un text maniheian găsit la Turfan². Iar într-un altul: „Trezește-te, suflet măreț, din somnul beției în care ai căzut [...], urmează-mă spre locul preaînălțat unde sălășluiai întru început“³. Un text mandeean povestește cum solul ceresc l-a trezit pe Adam și urmează în felul următor: „Am venit, Adame, ca să te învăț și să te izbăvesc de lumea asta. Ciulește urechile, ascultă și luminează-te și înalță-te victorios spre locul de unde vine lumina“⁴. Învățătura mai cuprinde și îndemnul de a nu se mai lăsa învins de somn. „Nu mai moțai, nici nu dormi; nu uita ce însărcinare ți-a dat Domnul!“⁵

Desigur, aceste formule nu constituie monopolul gnosticilor. *Epistola lui Pavel către Efesieni* (V, 14) conține acest citat anonim: „Deșteaptă-te cel ce dormi și te scoală din morți și te va lumina Cristos!“ Motivul somnului și al trezirii se întâlnește și în literatura ermetică. Citim în *Poimandres*: „O, voi, născuți din pământ, care v-ați lăsat cuprinși de beție și de somn și de necunoașterea lui Dumnezeu, întoarceți-vă la sobrietate! Lepădați-vă de beție, de vraja somnului vostru nesăbuit!“⁶

Vom aminti că izbînda repurtată asupra somnului și veghea prelungită constituie o probă de inițiere destul de tipică. Ele se întâlnesc chiar și în stadiile arhaice de cultură. La anumite triburi australiene, novicii pe cale

¹ *Ibid.*, p. 23.

² *Ibid.*, p. 83.

³ *Ibid.*, p. 83.

⁴ *Ibid.*, p. 84.

⁵ *Ibid.*, p. 84.

⁶ *Corpus Hermeticum*, I, 27 și urm.; H. Jonas, *op. cit.*, p. 86.

de a fi inițiați nu trebuie să doarmă timp de trei zile, sau li se interzice să se culce înaintea zorilor¹. Plecat în căutarea nemuririi, eroul mesopotamian Gilgameș sosește în insula strămoșului mitic Ut-napishtin. Aici, trebuie să vegheze șase zile și șase nopți, dar nu reușește să treacă această probă de inițiere și pierde prilejul de a dobândi nemurirea. Într-un mit nord-american de tipul Orfeu și Euridice, un bărbat care și-a pierdut soția izbutește să coboare în Infern și s-o regăsească. Stăpînul Infernului îi făgăduiește că-și va putea readuce soția pe pămînt dacă e în stare să vegheze toată noaptea. Bărbatul adoarme însă chiar înaintea zorilor. Stăpînul Infernului îi mai dă o șansă și, spre a nu fi obosit noaptea următoare, omul doarme ziua întreagă. Totuși, el nu reușește să vegheze pînă-n zori și e nevoit să se întoarcă singur pe pămînt².

Vedem așadar că a nu dormi nu înseamnă numai a birui oboseala fizică, ci mai ales a da dovadă de forță spirituală. A sta de „veghe“, a fi pe deplin conștient, a fi prezent în lumea spiritului. Isus nu înceta să recomande discipolilor săi să privegheze (cf., de pildă, *Matei*, XXIV, 42). Iar Noaptea din Gethsemane apare deosebit de tragică datorită incapacității discipolilor de a veghea alături de Isus. „Întristat este sufletul meu pînă la moarte. Rămîneți aici și privegheați împreună cu mine!“ (*Matei*, XXVI, 38.) Dar cînd se întoarse, îi găsi dormind. Îi spuse lui Petru: „Așadar n-ați avut putere un singur ceas să privegheați cu mine!“ (*Matei*, XXVI, 40.) „Privegheați și vă rugați!“ le recomandă el din nou. În zadar; din nou venind „îi află pe ei adormiți; căci ochii lor erau îngreunați“ (*Matei*, XXVI, 41—43; cf. *Marcu*, XIV, 34 și urm.; *Luca*, XXII, 46).

Și de astă dată, „veghea de inițiere“ s-a dovedit a fi peste puterile omenești.

¹ Cf. Mircea Eliade, *Naissances Mythiques*, p. 44.

² Cf. M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, p. 281 și urm.

Gnosticismul și filozofia indiană

Nu intră în planul acestei lucrări să discute problema gnosticismului în ansamblul ei. Ne-am propus să urmărim dezvoltarea „mitologiei Uitării și a Amintirii” în câteva culturi superioare. Textele gnostice pe care le-am citat stăruie, pe de-o parte, asupra căderii sufletului în materie (viața) și în „somnul” de moarte care urmează acestei căderi, iar pe de alta, asupra originii extraterestre a sufletului. Căderea sufletului în materie nu este consecința unui păcat anterior, așa cum uneori speculația filozofică greacă explica transmigrațiunea. Gnosticii ne lasă să înțelegem că păcatul aparține altcuiva¹. Fiind ființe spirituale de origine extraterestră, gnosticii nu se recunosc ca fiind de „aici”, din această lume. După cum observă H.-Ch. Puech, cuvântul-cheie al limbajului tehnic al gnosticilor e „celălalt”, „străinul”². Revelația capitală este că „deși el e pe lume, în lume, el (gnosticul) nu face parte din lume, nu-i aparține, ci că vine, că este de altundeva”³. *Gînza* mandeean din Dreapta îi spune: „Tu nu ești de aici, rădăcina ta nu se află în lume” (XV, 20). Iar *Gînza* din Stînga (III, 4): „Tu nu vii de aici, spița ta nu purcede de aici: locul tău e Locul Vieții”. Și citim în *Cartea lui Ioan*: „Sînt un om al *Celeilalte Lumi*”⁴.

După cum am văzut, speculația filozofică indiană, mai ales Sâmkhya-Yoga, învederează o poziție similară. Spiritul (*purusha*) e prin excelență un „străin”, n-are nimic de-a face cu lumea (*prakerti*). După cum scrie Isvara Krishna (*Sâmkhya-kârikâ*, 19), Sinele (Spiritul) „e izolat, indiferent, simplu spectator inactiv” al dra-

¹ Cf. R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, New York, 1959, p. 188, n. 16.

² H.-Ch. Puech în *Annuaire du Collège de France*, anul al 56-lea — 1956 (pp. 186—209), p. 194.

³ H.-Ch. Puech, *ibid.* p. 198.

⁴ H.-Ch. Puech, *ibid.*, p. 198.

mei vieții și istoriei. Mai mult încă : dacă e adevărat că ciclul transmigrațiunii se prelungește datorită ignoranței și a „păcatelor“, cauza coborîrii spiritului „în viață, originea relației dintre spirit (*puruṣa*) și Materie (*prakṛti*), reprezintă probleme insolubile : mai exact, fără soluție în condiția umană actuală. În orice caz, și întocmai ca pentru gnostici, nu păcatul originar (adică omenesc) este acela care a precipitat spiritul (*Eul*) în vârtejul existențelor.

În ceea ce privește subiectul nostru, importanța mitului gnostic, ca și aceea a speculației filozofice indiene, derivă mai ales din faptul că ele reinterpretează raportul dintre om și drama primordială care l-a constituit. Întocmai ca în religiile arhaice studiate în capitolele precedente, gnosticii socotesc că e important să cunoască — sau, mai degrabă, să-și rememoreze — drama care a avut loc în timpurile mitice. Spre deosebire însă de ceea ce ar face un om în societățile arhaice, care, învățînd miturile, asumă totodată consecințele ce derivă din aceste evenimente primordiale — gnosticul învață mitul spre a *se desolidariza de rezultatele sale*. Odată trezit din somnul său de moarte, gnosticul (ca și discipolul filozofiei Sâmkhya-Yoga) înțelege că nu are nici o răspundere în ceea ce privește catastrofa primordială despre care-i vorbește mitul, că, prin urmare, el nu are vreo legătură *reală* cu viața, cu lumea și cu istoria.

Gnosticul, ca și discipolul filozofiei Sâmkhya-Yoga, a fost deja pedepsit pentru „păcatul“ de *a fi uitat adevăratul său spirit*. Suferințele din care e constituită orice existență omenească dispar în clipa trezirii. Trezirea, care este în același timp o *anamnesis*, se traduce printr-o indiferență față de istorie, mai ales față de istoria contemporană. Numai mitul primordial e important. Numai evenimentele care au avut loc în trecutul fabulos merită să fie cunoscute ; căci, aflîndu-le, omul devine conștient de adevărata lui natură — și se trezește. Evenimentele istorice propriu-zise (de pildă, războiul Troian, războaiele lui Alexandru Ma-

cedon, asasinarea lui Iuliu Cezar) sînt lipsite de semnificație, de vreme ce nu sînt purtătoarele nici unui mesaj soteriologic.

Anamnesis și istoriografie

Nici pentru greci evenimentele istorice nu conțineau mesaje soteriologice. Și totuși, istoriografia începe în Grecia cu Herodot. Herodot ne spune pentru ce și-a dat osteneala să scrie *Istoriile* : pentru ca isprăvile oamenilor să nu fie date uitării de-a lungul veacurilor. El vrea să păstreze amintirea faptelor grecilor și ale barbarilor. Alți istorici din antichitate își vor scrie lucrările pentru alte motive : Tucidide, de pildă, spre a ilustra lupta pentru putere, trăsătură caracteristică, după părerea lui, a naturii omenești ; Polibiu, spre a arăta că întreaga istorie a lumii converge spre Imperiul roman, și pentru că experiența dobîndită prin studiul istoriei constituie cea mai bună introducere în viață ; Tit-Liviu, spre a descoperi în istorie „modele pentru noi și pentru țara noastră” și așa mai departe ¹.

Nici unul din acești autori — nici chiar Herodot, pasionat de zei și de teologiile exotice — nu-și scria *Istoriile* în felul autorilor celor mai vechi narațiuni istorice ale evreilor, spre a dovedi existența unui plan divin și intervenția zeului suprem în viața unui popor. Aceasta nu înseamnă că istoricii greci și latini au fost în mod necesar lipsiți de sentimente religioase. Dar concepția lor religioasă nu considera posibilă intervenția personală a unui Dumnezeu unic în istorie ; așadar ei nu acordau evenimentelor istorice semnificația religioasă pe care aceste evenimente o aveau pentru evrei. Dealtminteri, pentru greci, istoria era numai un aspect al

¹ Cf. Karl Löwith, *Meaning in History*, Chicago, 1939, p. 6 și urm.

procesului cosmic, condiționat de legea devenirii. Ca orice fenomen cosmic, istoria arăta că societățile omenesti se nasc, se dezvoltă, degenerază și pier. Din această pricină istoria nu putea constitui obiect de cunoaștere. Istoriografia era totuși utilă, de vreme ce ilustra procesul veșniciei devenirii în viața națiunilor, și mai ales conserva amintirea diferitelor popoare, precum și numele și isprăvile personajelor excepționale.

Rostul acestui eseu nu e de a examina diferitele filozofii ale istoriei, începând cu Augustin și Gioacchino da Fiore și încheind cu Vico, Hegel, Marx și istoricii contemporani. Toate aceste sisteme își propun să descopere *sensul* și *direcția* istoriei universale. Și nu aceasta e problema noastră. Ceea ce ne interesează e semnificația pe care o poate avea nu *istoria*, ci *istoriografia*: cu alte cuvinte, efortul făcut în vederea păstrării amintirii evenimentelor contemporane și dorința de a cunoaște cât mai exact trecutul omenirii.

O curiozitate similară s-a dezvoltat treptat, începând din evul mediu și mai ales de la Renaștere încoace. Desigur, în vremea Renașterii se căutau, mai ales în istoria antică, modele pentru comportarea „omului perfect”. S-ar putea spune că oferind modele exemplare vieții civice și morale, Tit-Liviu și Plutarh jucau în ceea ce privește educarea elitelor europene rolul pe care, în societățile tradiționale, îl jucau miturile. Odată însă cu secolul al XIX-lea istoriografia a început să joace un rol de prim ordin. Cultura occidentală desfășoară parcă un prodigious efort de *anamnesis* istoriografică. Ea se străduiește să descopere, să „trezească”, să recupereze trecutul societăților celor mai exotice și mai periferice, atît preistoria Orientului Apropiat cît și culturile „primitivilor” pe cale de a se stinge. *Întreg trecutul omenirii* vrea să-l învie. Asistăm la o lărgire vertiginoasă a orizontului istoric.

Acesta e unul din rarele sindromuri îmbucurătoare ale lumii moderne. Provincialismul cultural occidental — care începea istoria cu Egiptul, literatura cu Ho-

mer și filozofia cu Tales — e pe cale de a fi depășit. Mai mult încă : prin această *anamnesis* în domeniul istoriografiei coborâm adânc în noi înșine. Reușind să înțelegem un australian din zilele noastre sau pe omologul său, un vânător paleolitic, reușim totodată să „trezim“ în străfundul sufletului nostru situația existențială a unei omeniri preistorice, precum și comportările care derivă dintr-însa. Nu e vorba de o simplă cunoaștere „exterioară“, constînd, de pildă, în a afla și în a reține numele capitalei unei țări, sau data căderii Constantinopolului. O adevărată *anamnesis* istoriografică se traduce prin descoperirea unei solidarități cu aceste popoare dispărute sau periferice. E vorba de o adevărată recuperare a trecutului, ba chiar a trecutului „primordial“ revelat de săpăturile preistorice sau de cercetările etnologice. În aceste din urmă cazuri, sîntem puși față în față cu „forme de viață“, cu comportări, tipuri de cultură, adică, în fond, cu structurile existenței arhaice.

Timp de milenii, omul a muncit potrivit unor rituri și a gîndit în ceea ce privește analogiile dintre macrocosm și microcosm urmînd tiparele miturilor. Aceasta era una din posibilitățile de a se „deschide“ către lume și, prin urmare, de a participa la sacralitatea cosmosului. De la Renaștere încoace, de cînd universul s-a dovedit a fi infinit, această dimensiune cosmică pe care omul o adăuga în mod ritual existenței sale ne este interzisă. Era normal ca omul modern, căzut sub stăpînirea timpului și obsedat de propria lui istoricitate, să se străduiască să se „deschidă“ către Lume, dobîndind o nouă dimensiune în adîncurile temporale. El se apără în mod inconștient împotriva presiunii istoriei contemporane printr-o *anamnesis* istoriografică ce îi deschide perspective cu neputință de bănuir dacă, urmînd pilda lui Hegel, s-ar fi mărginit să „comunique cu Spiritul Universal“, citindu-și în fiecare dimineață ziarul.

Desigur, nu trebuie să proclamăm sus și tare că e vorba de o descoperire : din antichitate încoace, omul

s-a consolat de teroarea ce o exercita istoria citind pe istoricii timpurilor trecute. La omul modern însă, există ceva în plus : orizontul său istoriografic fiind considerabil, i se întâmplă să descopere, prin *anamnesis*, culturi care, cu toate că „sabotau istoria“, au fost uimitor de creatoare. Care va fi reacția vitală a unui occidental modern când va afla, de pildă, că deși fusese copleșită și ocupată de Alexandru Macedon, și cu toate că această cucerire a avut o înrîurire asupra istoriei sale ulterioare, India nici măcar n-a reținut numele marelui cuceritor ? Ca și alte culturi tradiționale, India poartă interes modelelor exemplare și evenimentelor paradigmatiche, iar nu particularului și individualului.

Această *anamnesis* istoriografică a lumii occidentale e doar la începuturile sale. Trebuie să așteptăm măcar câteva generații ca să judecăm repercusiunile sale culturale. S-ar putea spune însă că această *anamnesis* prelungește, deși pe un alt plan, valorificarea religioasă a memoriei și a amintirii. Nu mai e vorba de mituri, nici de exerciții religioase. Subzistă însă acest element comun : importanța rememorării exacte și totale a trecutului. De o parte avem rememorare a *evenimentelor mitice*, în societățile tradiționale ; de alta, rememorarea a *tot ce s-a întâmplat în timpul istoric*, în Occidentul modern. Diferența e prea evidentă ca să mai fie nevoie să stăruim asupra ei. Dar ambele tipuri de *anamnesis* proiectează omul în afara „momentului său istoric“. Iar adevărata *anamnesis* istoriografică sfârșește și ea prin a duce într-un timp primordial, în timpul în care oamenii își întemeiau comportările culturale, crezând totuși că aceste comportări le erau revelate de ființele Supranaturale.

Capitolul VIII

MĂREȚIA ȘI DECADEREA MITURILOR

A face lumea să se deschidă

LA NIVELURILE ARHAICE DE CULTURĂ, RELIGIA menține „deschiderea” către o lume supraomenească, către lumea valorilor axiologice. Acestea din urmă sînt „transcendente”, fiind revelate de ființe divine sau de strămoși mitici. Prin urmare ele constituie valori absolute, paradigme ale tuturor activităților omenești. După cum am văzut, aceste modele sînt vehiculate de mituri, cărora le revine misiunea de a trezi și de a menține conștiința unei alte lumi, a lumii celeilalte, a unei lumi divine sau a strămoșilor. Această „altă lume” reprezintă un plan supraomnesc, „transcendent”, un plan al *realităților absolute*. Așadar, în experiența a ceea ce e sacru, în întîlnirea cu o realitate trans-umană, ia naștere ideea că ceva *există cu adevărat*, că există valori absolute, susceptibile de a călăuzi omul și de a conferi o semnificație existenței omenești. Așadar, prin intermediul experienței a ceea ce e sacru se conturează ideile de *realitate*, de *adevăr*, de *semnificație*, care ulterior aveau să fie elaborate și sistematizate de speculațiile metafizice.

Valoarea apodictică a mitului este periodic reconfirmată de ritualuri. Rememorarea și reactualizarea evenimentului primordial îl ajută pe omul „primitiv” să deosebească și să rețină *realul*. Mulțumită repetiției continue a unui gest paradigmatic, ceva se vedește a fi în

fluxul universal *fix* și *durabil*. Repetarea periodică a ceea ce a fost făcut *in illo tempore* impune certitudinea că ceva *există în mod absolut*. Acest „ceva” e „sacru”, adică transuman și translumesc, dar accesibil experienței umane. „Realitatea” se dezvăluie și devine susceptibilă de a fi construită pornind de la un nivel „transcendent”, dar de un „transcendent” ce poate fi trăit în mod ritual și care sfârșește prin a face parte integrantă din viața omului.

Această lume „transcendentă” a zeilor, a eroilor și a strămoșilor mitici e accesibilă pentru că omul arhaic nu acceptă ireversibilitatea timpului. Am constatat adesea acest lucru : ritualul suprimă timpul profan, cronologic, și recuperează timpul sacru al mitului. Redevenim contemporanii isprăvilor pe care zeii le-au săvârșit *in illo tempore*. Revolta împotriva ireversibilității timpului îl ajută pe om să „construiască realitatea” și, pe de altă parte, îl eliberează de povara timpului mort, îi dă asigurarea că e în stare să suprime trecutul, să-și reînceapă viața și să-și creeze din nou lumea.

Imitarea gesturilor paradigmatică ale zeilor, ale eroilor și ale strămoșilor mitici nu se traduce printr-o „veșnică repetiție a ceea ce este identic”, printr-o completă imobilitate culturală. Etnologia nu cunoaște nici un singur popor care să nu se fi schimbat de-a lungul timpului, care să nu fi avut o „istorie”. La prima vedere, omul societăților arhaice se mărginește să repete la infinit același gest arhetipic. În realitate, el cucerește fără încetare lumea, o organizează, transformă peisajul natural în mediu cultural. Mulțumită modelului exemplar revelat de mitul cosmogonic, omul devine la rândul său creator. Deși par sortite să paralizeze inițiativa omească prin faptul că se înfățișează drept modele intangibile, miturile incită în realitate omul să creeze, deschid tot mereu noi perspective spiritului său inventiv.

Mitul îi garantează omului că ceea ce el se pregătește să facă *a mai fost făcut*, îl ajută să alunge îndoielile pe care le-ar putea avea în ceea ce privește rezultatul

întreprinderii sale. De ce să ezităm la gândul unei expediții maritime, de vreme ce eroul mitic a efectuat-o într-un timp fabulos? N-avem decât să-i urmăm pilda. De asemeni, de ce să ne temem să ne instalăm pe un teritoriu necunoscut și sălbatic, de vreme ce știm ce trebuie să facem? E pur și simplu de ajuns să repetăm ritualul cosmogonic și teritoriul necunoscut („haosul”) se transformă în „cosmos”, devine o *imago mundi*, o „locuință” legitimată în chip ritual. Existența unui model exemplar nu stingherește activitatea creatoare. Modelul mitic e susceptibil de aplicații nesfârșite.

Omul societăților în care mitul e viu trăiește într-o lume „deschisă”, deși „cifrată” și misterioasă. Lumea îi „vorbește” omului și, pentru a înțelege acest limbaj, e de ajuns să cunoști miturile și să descifrezi simbolurile. Prin intermediul miturilor și simbolurilor Lunii, omul percepe misterioasa solidaritate dintre temporalitate, naștere, moarte și înviere, sexualitate, fertilitate, ploaie, vegetație și așa mai departe. Lumea nu mai este o masă opacă de obiecte arbitrar îngrămădite laolaltă, ci un cosmos viu, articulat și semnificativ. În ultimă analiză, *lumea se vădește a fi un limbaj*. Îi vorbește omului prin propriul său mod de a fi, prin structurile și ritmurile sale.

Existența lumii e rezultatul unui act divin de creație, structurile și ritmurile sale sînt produsul evenimentelor care au avut loc la începutul timpului. Luna își are istoria ei mitică, ca și soarele și apele, plantele și animalele. Orice obiect cosmic are o „istorie”. Aceasta înseamnă că el este în stare să „vorbească” omului. Și pentru că „vorbește” despre el însuși, în primul rînd despre „originea” sa, despre evenimentul primordial căruia îi datorează existența, obiectul devine „real și semnificativ”. Nu mai este un „necunoscut”, un obiect opac, insesizabil și lipsit de semnificație, pe scurt „nereal”. El participă la aceeași „lume” ca și omul.

O asemenea participare face ca lumea să fie nu numai „familiară” și inteligibilă, ci și transparentă. Prin obiec-

tele acestei lumi se percep urmele ființelor și ale puterilor unei alte lumi. Acesta e motivul ce ne îndreptățează să spunem mai sus că, pentru omul arhaic, lumea este în același timp „deschisă” și misterioasă. Vorbind despre ea însăși, lumea ne trimite la autorii și la ocrotitorii ei și-și povestește „istoria”. Omul nu trăiește într-o lume inertă și opacă și, pe de altă parte, descifrând limbajul lumii, el este confruntat cu misterul. Căci „natura” dezvăluie și totodată camuflează „supranaturalul”, și în aceasta rezidă pentru omul arhaic misterul fundamental și ireductibil al lumii. Miturile dezvăluie tot ce s-a petrecut, de la cosmogonie și pînă la întemeierea instituțiilor social-culturale. Aceste revelații nu constituie însă o „cunoaștere” în sensul strict al cuvîntului, ele nu epuizează misterul realităților cosmice și umane. Nu pentru că învățînd mitul de origine ajungem să dominăm diferite realități cosmice (focul, recoltele, șerpilor etc.) le transformăm pe acestea în „obiecte de cunoaștere”. Realitățile continuă să-și păstreze densitatea ontologică originară.

Omul și lumea

Într-o asemenea lume, omul nu se simte prizonierul propriului mod de a exista. Și el este „deschis”. E în comunicație cu lumea pentru că folosește același limbaj: simbolul. În vreme ce lumea îi vorbește prin intermediul astrilor, plantelor și animalelor, al râurilor și al stîncilor, al anotimpurilor și al nopților, omul îi răspunde prin visurile sale și prin viața sa imaginară, prin strămoșii săi sau prin totemurile sale — care sînt și „natură”, și supranatură și ființe omenești — prin capacitatea sa de a muri și de a învia în mod ritual în ceremoniile de inițiere (nici mai mult, nici mai puțin decît luna și vegetația), prin capacitatea sa de a întrupa un spirit îmbrăcînd o mască etc. Dacă lumea e

transparentă pentru omul arhaic, acesta simte că și el e „privit” și înțeles de lume. Vînatul îl privește și-l înțelege (adesea animalul se lasă prins pentru că știe că omului îi este foame), și tot așa și stîncă sau arborile, sau un rîu. Fiecare are a-i povesti o „istorie” proprie, a-i da un sfat.

Deși știe că e o ființă omenească și se acceptă ca atare, omul societăților arhaice știe că e și ceva mai mult. Știe, de pildă, că strămoșul său a fost un animal, sau că el poate muri și învia (inițiere, transă șamanică), că poate influența recoltele prin orgiile sale (că e în stare să se poarte cu soția precum cerul cu pămîntul, sau că poate juca rolul sapei, iar soția pe cel al brazdei). În culturile mai complexe, omul știe că suflurile sale sînt vînturi, oasele sale, munți, că, în pîntecul său arde un foc, că buricul său e susceptibil să devină un „Centru al lumii” etc.

Nu trebuie să ne închipuim că această „deschidere” către lume se traduce printr-o concepție bucolică a existenței. Miturile „primitivilor” și ritualurile care depind de ele nu ne înfățișează o Arcadie arhaică. După cum am văzut, asumîndu-și răspunderea de a face să prospereze lumea vegetală, paleocultivatorii au acceptat totodată tortura victimelor în folosul recoltelor, orgia sexuală, canibalismul, vînătoarea de capete. În această privință avem de-a face cu o concepție tragică a existenței, rezultat al valorificării religioase a torturii și a morții violente. Un mit ca acela al lui Hainuwele și tot complexul social-religios pe care-l articulează și-l justifică îl silește pe om să-și asume „condiția” sa de ființă muritoare și sexuată, sortită să ucidă și să muncească spre a se putea hrăni. Lumea vegetală și cea animală îi „vorlesc” despre originea lui, adică în ultimă analiză, despre Hainuwele ; paleocultivatorul înțelege acest limbaj, și astfel descoperă o semnificație religioasă în tot ce-l înconjoară și în tot ce face. Dar aceasta îl obligă să accepte cruzimea și omorul drept o parte integrantă a modului său de existență. Desigur,

cruzimea, tortura, omorul nu sînt comportări specifice și exclusive ale „primitivilor”. Le întîlnim de-a lungul istoriei, uneori la un paroxism necunoscut societăților arhaice. Deosebirea constă mai ales în faptul că pentru primitivi această comportare violentă are o valoare religioasă și este copiată după modele transumane. Această concepție a dăinuit pînă tîrziu în istorie ; exterminările în masă ale unui Gengis-han, de pildă, încă mai găseau o justificare religioasă.

Mitul nu este, în sine, o garanție de „bunătate”, nici de moralitate. Funcția lui e de a revela modele și de a oferi astfel o semnificație atît lumii cît și existenței omenești. Așadar, rolul său în formarea omului este uriaș. După cum am mai spus, mulțumită mitului ideile de *realitate*, de *valoare*, de *transcendență*, se conturează cu încetul. Mulțumită mitului, lumea este percepută drept un cosmos perfect articulat, inteligibil și semnificativ. Povestind în ce fel lucrurile au fost făcute, miturile dezvăluie de cine și pentru ce au fost ele făcute, și în ce împrejurări. Toate aceste „revelații” îl angajează mai mult sau mai puțin direct pe om, deoarece ele constituie o „istorie sacră”.

Imaginație și creativitate

În fond, miturile amintesc tot mereu că evenimente grandioase au avut loc pe pămînt și că acest „trecut glorios” este în parte recuperabil. Imitarea gesturilor paradigmactice are de asemeni un aspect pozitiv : ritualul îl silește pe om să-și depășească limitele, să se situeze alături de zeii și de eroii mitici, spre a putea săvîrși faptele lor. Direct sau indirect, mitul operează o „înno-bilare” a omului. Aceasta reiese și mai clar dacă ținem seama că în societățile arhaice recitarea tradițiilor mitologice rămîne apanajul cîtorva indivizi. În unele societăți, recitatorii se recrutează printre șamani și *me-*

decine-men, sau printre membrii confreriilor secrete. Oricum, cel care recită miturile trebuie să facă dovada vocației sale și trebuie să fie instruit de bătrânii maeștri. El se distinge întotdeauna fie prin capacitatea sa mnemonică, fie prin imaginație sau talent literar.

Recitarea nu este în mod necesar stereotipă. Uneori variantele se îndepărtează în chip apreciabil de prototip. Fără îndoială, anchetele efectuate în zilele noastre de etnologi și de folcloriști nu pot pretinde că dezvăluie procesul creării mitologice. S-au putut înregistra variantele unui mit sau ale unei teme folclorice, dar nu s-a înregistrat inventarea unui nou mit. E vorba întotdeauna despre modificări mai mult sau mai puțin apreciabile ale unui text preexistent.

Oricum, aceste cercetări au pus în lumină rolul indivizilor creatori în elaborarea și transmiterea miturilor. E foarte probabil, ca acest rol să fi fost și mai important în trecut, atunci când „creativitatea poetică”, cum s-ar spune azi, era solidară cu o experiență extatică și tributară ei. Putem însă ghici care sînt în sînul unei societăți arhaice, „izvoarele de inspirație” ale unei asemenea personalități creatoare : ele sînt „crizele”, „întîlnirile”, „revelațiile”, pe scurt, experiențele religioase privilegiate, însoțite și îmbogățite de o sumedenie de imagini și de scenarii deosebit de vii și de dramatice. Iar specialiștii extazului, obișnuiții universurilor fantastice, alimentează, sporesc și elaborează motivele mitologice tradiționale.

Cu alte cuvinte, avem de-a face, pe planul imaginației religioase, cu o creativitate care reînnoiește materia mitologiei tradiționale. Rezultă deci că rolul personalităților creatoare a fost mai mare decît se presupune. Diferiții specialiști ai sacrului, începînd cu șamanii și încheind cu barzii, au sfîrșit prin a impune colectivităților respective măcar unele din viziunile lor imaginare. Desigur, „succesul” unor asemenea viziuni depindea de schemele existente : o viziune care contrasta în mod radical cu imaginile și scenariile tradiționale

nu putea fi ușor acceptată. Se cunoaște însă rolul pe care-l joacă *medecine-men-ii*, șamanii și bătrânii maeștri în viața religioasă a societăților arhaice. Cu toții sînt indivizi specializați în chip diferit în experiențele extatice. Raporturile dintre schemele tradiționale și valorificările individuale inovatoare nu sînt rigide : primind șocul unei puternice personalități religioase, structura tradițională sfîrșește prin a se modifica.

Pe scurt, cînd experiențele religioase privilegiate sînt comunicate prin intermediul unui scenariu fantastic și impresionant, ele reușesc să impună întregii comunități modele sau izvoare de inspirație. În societățile arhaice, ca pretutindeni aiurea, cultura se constituie și se înnoiește mulțumită experiențelor creatoare ale cîtorva indivizi. Dat fiind însă că cultura arhaică gravitează în jurul miturilor și că acestea din urmă sînt tot mereu reinterpretate și adîncite de către specialiștii sacrului, societatea în ansamblul ei e antrenată spre valorile și semnificațiile descoperite și vehiculate de acești cîțiva indivizi. În acest sens, mitul îl ajută pe om să-și depășească propriile sale limite și condiționări, îl îndeamnă să se înalțe „alături de cei mai mari“.

Homer

Ar fi cazul să se studieze raporturile dintre marile personalități religioase, mai ales reformatori și profeți, și sistemele mitologice tradiționale. Curente mesianice și milenariste ale popoarelor din fostele colonii constituie un cîmp de investigație aproape nelimitat. Putem reconstitui, cel puțin în parte, influența lui Zaratuștra asupra mitologiei iraniene sau aceea a lui Buddha asupra mitologiilor tradiționale indiene. Cît despre iudaism, se cunoaște de mult puternica „demitizare“ realizată de profeți.

Scopul urmărit de această carte modestă nu ne îngăduie să discutăm problemele amintite cu atenția pe care o merită. Ne vom mărgini să stăruim o clipă asupra mitologiei grecești ; nu atât asupra a ceea ce reprezintă ea în sine, cât asupra raporturilor ei cu creștinismul.

Problema mitului grec nu poate fi abordată fără șovăială. Cultura Greciei este singura în care mitul a inspirat și călăuzit atât poezia epică, tragedia și comedia, cât și artele plastice ; dar nu e mai puțin adevărat că numai în cultura greacă mitul a fost supus unei lungi și pătrunzătoare analize, de pe urma căreia a ieșit în chip radical „demitizat“. Avântul raționalismului ionic coincide cu o critică din ce în ce mai corosivă a mitologiei „clasice“, așa cum se găsea ea exprimată în operele lui Homer și Hesiod. Iar faptul că în toate limbile europene termenul „mit“ desemnează o „ficțiune“, se explică prin aceea că grecii au proclamat acest lucru încă de acum douăzeci și cinci de veacuri.

Fie că vrem sau nu, orice încercare de interpretare a mitului grec, cel puțin înăuntrul unei culturi de tip occidental, e în mare măsură influențată de critica raționaliștilor greci. După cum vom vedea, această critică n-a fost cu adevărat îndreptată împotriva a ceea ce s-ar putea numi „gîndirea mitică“ sau a comportării care decurge din aceasta. Criticile ținteau mai ales faptele zeilor așa cum erau povestite de Homer și de Hesiod. Ne putem întreba ce-ar fi gîndit Xenofon despre mitul cosmogonic polinezian sau despre un mit speculativ vedic, ca acela din *Rig Veda*, X, 129. Dar cum să știm asta ? Vrednic de subliniat este faptul că ținta atacurilor raționaliste au constituit-o mai ales aventurile zeilor precum și hotărîrile lor arbitrare, purtarea lor capricioasă și nedreaptă, „imoralitatea“ lor. Iar principala critică era făcută în numele unei idei din ce în ce mai înalte despre Dumnezeu : un Dumnezeu adevărat nu poate fi nedrept, imoral, gelos, răzbunător, ignorant etc. Aceeași critică a fost reluată și agravată mai târziu de către apologeții creștini. Această teză, și anume că

miturile divine prezentate de către poeți nu pot fi adevărate, a triumfat, la început, printre elitele intelectuale grecești și, în cele din urmă, după victoria creștinismului, în întreaga lume greco-romană.

Se cuvine însă să amintim că Homer nu era nici teolog, nici mitograf. El nu avea pretenția să prezinte, în chip sistematic și exhaustiv, ansamblul religiei și mitologiei grecești. Deși este adevărat, așa cum spune Platon, că Homer a educat întreaga Grecie, poemele lui se adresau unui anumit auditoriu: membrilor unei aristocrații militare și feudale. Geniul său literar a exercitat o fascinație care nu a fost niciodată întrecută; în consecință, operele sale au contribuit în mare măsură la unificarea și afirmarea culturii grecești. Cum însă nu scria un tratat de mitologie, el nu înregistra toate temele mitice care circulau în lumea greacă. Nu urmărea nici să evoce concepțiile religioase și mitologice străine, sau fără prea mare interes pentru auditoriul său, prin excelență patriarhal și războinic. Despre tot ce s-ar putea numi elementul nocturn, htonian, funerar, al religiei și al mitologiei grecești, Homer aproape că nu vorbește. Importanța ideilor religioase de sexualitate și de fecunditate, de moarte, de viața de dincolo de mormânt ne-a fost revelată atât de niște autori mai recenti cât și de săpăturile arheologice. Așadar, această concepție homerică despre zei și miturile lor este aceea care s-a impus pretutindeni în lume și a fost definitiv fixată, ca într-un univers atemporal de arhetipuri, de către marii artiști clasici. Inutil să stăruim asupra măreției și nobleții sale, sau asupra rolului pe care l-a jucat în ceea ce privește formarea spiritului occidental. Ajunge să recitim *Die Götter Griechenlands* de Walter Otto, ca să intrăm în comuniune cu această lume luminoasă a „formelor desăvârșite“.

Dar faptul că geniul lui Homer și arta clasică au dat o strălucire fără pereche acestei lumi divine nu implică nicidecum că ceea ce a fost neglijat ar fi tenebros, obscur, inferior sau mediocru. Exista, de pildă,

Dionysos, fără de care nu putem concepe Grecia și cu privire la care Homer s-a mărginit să facă o aluzie la un incident din copilăria sa. Pe de altă parte, fragmente mitologice salvate de istorici și erudiți ne introduc într-o lume spirituală care nu e lipsită de măreție. Aceste mitologii ne-homerice și, în genere, ne-„clasice“ erau mai curînd „populare“. Ele nu au suferit nici o eroziune din partea criticilor raționaliști și, foarte probabil, au supraviețuit în marginea culturii literaților timp de multe veacuri. Nu este exclus ca rămășițe ale acestor mitologii populare să mai subziste camuflate, „creștinate“, în credințele grecești și mediteraneene din zilele noastre. Vom reveni asupra acestei probleme.

Teogonie și genealogie

Hesiod se adresa unui alt auditoriu. El povestește mituri ignorate sau abia schițate în poemele homerice. E primul care vorbește despre Prometeu. Nu putea însă să-și dea seama că mitul central al lui Prometeu se întemeia pe o neînțelegere, mai exact, pe „uitarea“ semnificației religioase primordiale. Într-adevăr, Zeus se răzbună pe Prometeu pentru că acesta, chemat să arbitreze împărțirea victimei primei jertfe, acoperise oasele cu un strat de grăsime, ascunzînd totodată carnea și măruntaiele sub stomac. Atras de grăsime, Zeus alesese pentru zei partea cea mai săracă, lăsînd oamenilor carnea și măruntaiele (*Teogonia*, 534 și urm.). Karl Meuli¹ a stabilit o paralelă între această jertfă olimpică și ritualurile vîntătorilor arhaici ai Asiei de nord: aceștia cinsteau ființele lor supreme cerești oferindu-le oasele și capul animalului. Același obicei ritual s-a men-

¹ Karl Meuli, *Griechische Opferbräuche*, în *Phyllobolia für Peter Von der Mühl*, Basel, 1946, pp. 185—288.

ținut și la popoarele de păstori din Asia centrală. Ceea ce într-un stadiu arhaic de cultură era considerat drept omagiul prin excelență adus unui zeu ceresc, devenise în Grecia înșelătorie exemplară, crimă de lezmajestate împotriva lui Zeus, zeul suprem. Nu știm în ce moment s-a produs această deviere a sensului ritual originar și prin ce împrejurare a fost Prometeu acuzat de această crimă. Am citat acest exemplu numai ca să arătăm că Hesiod menționează mituri foarte arhaice, cu rădăcini în preistorie; dar aceste mituri suferiseră deja un lung proces de transformare și modificare mai înainte de a fi fost înregistrate de poet.

Hesiod nu se mărginește să înregistreze miturile. El le sistematizează și, procedând astfel, introduce un principiu rațional în aceste creații ale gândirii mitice. Genealogia zeilor o vede ca o serie succesivă de procreații. Procreația este pentru Hesiod forma ideală de a ajunge la existență. W. Jaeger a scos foarte just în relief caracterul rațional al acestei concepții, în care gândirea mitică se află articulată de gândirea cauzală¹. Ideea lui Hesiod că Eros a fost primul zeu care și-a făcut apariția după Haos și după Pământ (*Teogonia*, 116 și urm.) a fost ulterior dezvoltată de Parmenide și de Empedocle². Platon a subliniat în *Banchetul* (178 b) importanța acestei concepții pentru filozofia greacă.

Raționaliștii și mitul

Nu e vorba să rezumăm aici lungul proces de eroziune care a sfârșit prin a goli miturile și zeii homerici de semnificațiile lor originare. Dacă ar fi să-i dăm

¹ Werner Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, vol. I, New York, ed. a 2-a, 1945, p. 65 și urm.; id., *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947, p. 12.

² W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, p. 14.

crezare lui Herodot (I, 32), chiar și Solon ar fi afirmat că „zeitatea e plină de invidie și de instabilitate”. Oricum, primii filozofi din Milet refuzau să vadă în descrierile homerice chipul adevăratei divinități. Când Tales afirma că „totul este plin de zei” (A 22), el se răzvrătea împotriva concepției lui Homer care-i cantona pe zei în anumite regiuni cosmice. Anaximandru propune o concepție totală a universului, fără zei și fără mituri. Cât despre Xenofan (născut pe la 565), nu ezită să atace fățiș panteonul homeric. Xenofan refuză să creadă că Dumnezeu se agită și se mișcă așa cum povestește Homer (B 26). El tăgăduiește ideea nemuririi zeilor așa cum reiese aceasta din descrierile lui Homer și ale lui Hesiod : „După spusele lui Homer și ale lui Hesiod, zeii săvârșesc tot felul de fapte pe care oamenii le-ar considera rușinoase : adultere, furturi, înșelătorii reciproce” (B 11, B 12)¹. După cum nu acceptă nici ideea procreației divine : „Muritorii consideră însă că zeii s-au născut, că poartă veșminte, au un trup și un grai propriu” (B 14)². El critică mai ales antropomorfismul concepției timpului său despre zei : „Dacă boii și caii și leii ar avea mâini și ar putea, cu mâinile lor să picteze și să producă opere la fel ca oamenii, caii ar picta chipuri de zei aidoma cu caii, boii aidoma cu boii, și le-ar atribui trupurile pe care ei înșiși le au” (B 15)³. Pentru Xenofan, „există un zeu deasupra tuturor zeilor și oamenilor ; nici înfățișarea,

¹ Traducerea lui Jaeger, *op. cit.*, p. 47.

² Traducerea lui G. S. Kirk și J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1957, p. 168 ; cf. și Kathleen Freeman, *Ancilla to the Presocratic Philosophers*, Cambridge, Mass., 1948, p. 22. Documentele și bibliografiile referitoare la filozofii din Milet se vor găsi în Pierre-Maxime Schul, *Essai sur la formation de la Pensée grecque*, ed. a 2-a, Paris, 1949, p. 163 și urm., și în Kathleen Freeman, *The Presocratic Philosophers. A Companion to Diels, „Fragmente der Vorsokratiker”*, Oxford, 1946, p. 49 și urm.

³ Traducerea lui Kirk and Raven, *op. cit.*, p. 169.

nici gândirea lui nu are nimic comun cu aceea a muritorilor“ (N 23).

Percepem în aceste critici ale mitologiei „clasice“ efortul desfășurat spre a degaja conceptul de divinitate de expresiile antropomorfe ale poezilor. Un autor atît de profund credincios ca Pindar respinge miturile „incredibile“ (I *Olympice*, 28 și urm.). Concepția lui Euripide despre Dumnezeu a fost în întregime influențată de critica lui Xenofan. Pe vremea lui Tucidide adjectivul *mythódes* însemna „fabulos și nedovedit“, în opoziție cu oricare adevăr sau realitate¹. Cînd Platon (*Republica*, 378 și urm.) face rechizitoriul poezilor pentru felul în care i-au înfățișat pe zei, el se adresează probabil unui auditoriu dinainte convins.

Critica tradițiilor mitologice a fost împinsă pînă la pedantism de către retorii alexandrini. După cum vom vedea, apologeții creștini s-au inspirat din acești autori cînd a fost vorba de a deosebi elementele istorice ale Evangheliilor. Alexandrinul Aelius Theon (aprox. secolul al II-lea î.e.n.) discută pe larg argumentele cu ajutorul cărora se poate demonstra imposibilitatea unui mit sau a unei narațiuni istorice, și ilustrează metoda lui prin analiza critică a mitului Medeei. Theon socotește că o mamă nu-și putea ucide propriii ei copii. Acțiunea e din capul locului „de necrezut“, pentru motivul că Medeea nu și-ar fi putut măcelări copiii chiar în cetatea (Corintului) în care trăia Iason, tatăl lor. Pe lîngă aceasta, însuși felul în care crima a fost săvîrșită e improbabil: Medeea ar fi încercat să-și ascundă crima și, fiind vrăjitoare, ar fi folosit otrava în locul sabiei. În sfîrșit, justificarea ei e extrem de improbabilă: mînia ce i-o stîrnise soțul nu ar fi putut s-o împingă să-i sugrume copiii, care erau deopotrivă și

¹ Cf. Tucidide, *Istoria războiului peloponezic*, I, 21; Jaeger, *op. cit.*, pp. 19, 197—198.

copiii ei : prin această faptă și-ar fi făcut ei cel mai mare rău, de vreme ce este știut că femeile sînt mai accesibile emoțiilor decît bărbații ¹.

Alegorism și euhemerism

Mai mult decît o critică nimicitoare a mitului este vorba de o critică a întregii lumii imaginare, întreprinsă în numele unei psihologii simpliste și al unui raționalism elementar. Totuși, mitologia lui Homer și aceea a lui Hesiod continuau să intereseze elitele întregii lumi elenistice. Dar miturile nu mai erau înțelese în sensul lor literal : li se căutau acum „înțelesuri ascunse“, „subînțelesuri“ („*hypónoiai*“ ; termenul de *allegoria* a fost folosit mai târziu). Teagene din Rhegium (floruit c. 525) sugera deja că, la Homer, numele zeilor reprezenta fie facultățile omenești, fie elementele naturale. Dar mai ales stoicii au dezvoltat interpretarea alegorică a mitologiei homerice și, în genere, a tuturor tradițiilor religioase. Crysip reducea zeii greci la niște principii fizice sau etice. În *Quaestiones Homericae* de Heraclit (veacul 1 î.e.n.) găsim o întreagă colecție de interpretări : de pildă, episodul mitic în care-l vedem pe Zeus legînd-o pe Hera înseamnă în realitate că eternul este limita aerului etc. Metoda alegoriei a fost extinsă de Filon la descifrarea și la ilustrarea „enigmelor“ *Vechiului Testament*. După cum vom vedea mai departe, un oarecare alegorism, și anume tipologia, corespondența dintre cele două *Testamente*, a fost frecvent folosită de părinții bisericii, mai ales de Origen.

Potrivit anumitor savanți, alegoria n-a fost niciodată foarte populară în Grecia ; ea s-a bucurat de mai mult

¹ Aelius Théon, *Progymnasmata* (94, 12—32), rezumată de Robert M. Grant, *The Earliest Lives of Jesus*, New York, 1961, pp. 41—42 ; cf. și *Ibid.*, p. 120 și urm.

succes la Alexandria și la Roma. Nu este totuși mai puțin adevărat că, mulțumită diferitelor interpretări alegorice, Homer și Hesiod au fost „salvați” în ochii elitelor grecești și că zeii homerici au reușit să păstreze o înaltă valoare culturală. Salvarea panteonului și a mitologiei homerice nu este în mod exclusiv opera metodei alegorice. La începutul veacului al III-lea î.e.n., Euhemeros a publicat a sa *Istorie sacră* (*Hiéra anagraph*), un roman sub formă de voiaj filozofic, al cărui succes a fost imediat și considerabil. Ennius a tradus-o în limba latină ; a fost de altminteri primul text grec tradus în această limbă. Euhemer credea că a descoperit originea zeilor : aceștia erau niște vechi regi divinizați. Cu alte cuvinte, încă o posibilitate „rațională” de a păstra zeii lui Homer. Zeii aceștia aveau acum o „realitate” : aceasta era de ordin istoric (mai exact, preistoric) ; miturile reprezentau amintirea confuză, sau transfigurată de imaginație, a faptelor regilor primitivi.

Acest alegorism de-a-ndoaselea a avut repercusiuni considerabile, nebănuite de Euhemer și de Ennius, nici chiar de Lactanțiu și alți apologeți creștini, în vremea când aceștia se sprijineau pe Euhemer spre a demonstra caracterul omenesc, așadar nerealitatea zeilor greci. Mulțumită alegorismului și euhemerismului, mulțumită mai ales faptului că toată literatura și toată arta plastică se dezvoltaseră în jurul miturilor divine și eroice, zeii și eroii greci nu au fost dați uitării în urma lungului proces de demitizare, nici chiar după triumful creștinismului.

Dimpotrivă, după cum a arătat Jean Seznec în interesanta sa lucrare *The Survival of the Pagan Gods*, zeii greci euhemerizați, deși își pierduseră formele clasice și se camuflaseră sub deghizările cele mai neașteptate, au supraviețuit de-a lungul evului mediu. „Redescoperirea efectuată de Renaștere constă mai ales în

restaurarea formelor pure, «clasice»¹. Și dealtminteri, tocmai spre sfârșitul Renașterii și-a dat lumea occidentală seama că nu există nici o posibilitate de a împăca «păgânismul» greco-latin cu creștinismul; în timp ce evul mediu nu considera antichitatea ca fiind un mediu istoric distinct, o perioadă încheiată².

Așa se explică de ce o mitologie secularizată și un panteon euhemerizat au supraviețuit și au devenit, de la Renaștere încoace, obiect de cercetare științifică, aceasta pentru motivul că antichitatea muribundă nu mai credea nici în zeii lui Homer, nici în sensul original al miturilor lor. Această moștenire mitologică a putut fi acceptată și asimilată de creștinism pentru că nu mai era purtătoare de valori religioase vii. Ea devenise un „tezaur cultural”. La drept vorbind, moștenirea clasică a fost „salvată” de către poeți, artiști și filozofi. De la sfârșitul antichității și pînă la Renaștere, chiar pînă la al XVII-lea secol, zeii și miturile lor — deși nici o persoană cultivată nu mai credea în ele în sensul literal al cuvîntului — au fost vehiculate de *operele*, de creațiile literare și artistice.

Documente scrise și tradiții orale

Mulțumită *culturii*, un univers religios desacralizat și o mitologie demitizată au alcătuit și hrănit civilizația occidentală, singura civilizație care a reușit să devină exemplară. Avem de-a face aici cu ceva mai mult decît un triumf al *logosului* asupra *mythosului*, și anume cu victoria *cărții* asupra *tradiției orale*, a documentului — mai ales a documentului scris — asupra unei experiențe trăite care nu dispunea decît numai de mijloacele

¹ Jean Seznec, *The Survival of the Pagan Gods. The Mythological Tradition and Its Place în Renaissance Humanism and Art*, New York, 1953, p. 320 și urm.

² Jean Seznec, *op. cit.*, p. 322.

de expresie preliterare. Un număr foarte mare de texte scrise și de opere de artă antice au pierit. Rămân totuși destule pentru a reconstitui în linii mari admirabila civilizație mediteraneană. Nu tot așa stau lucrurile cu formele preliterare de cultură, nici în Grecia, nici în Europa antică. Știm prea puțin despre religiile și mitologiile populare ale Mediteranei, iar acest puțin îl datorăm monumentelor și celor câteva documente scrise. Uneori — în ceea ce privește miturile din Eleusis, de pildă — sărăcia informației noastre se explică printr-un secret de inițiere prea bine păstrat. În alte cazuri, sîntem informați asupra cultelor și credințelor populare mulțumită unui hazard fericit. Așa, de pildă, dacă Pausania n-ar fi povestit experiența sa personală la oracolul Trophonios din Lebadeia (IX, 39), ar fi trebuit să ne mulțumim cu câteva vagi iluzii ale lui Hesiod, Euripide și Aristofan. Nici măcar n-am fi bănuț semnificația și importanța acestui centru religios.

Miturile grecești „clasice” reprezintă triumful *operei* literare asupra *credinței* religioase. Nu dispunem de nici un mit grec transmis împreună cu contextul său cultural. Cunoaștem miturile sub formă de „document” literar și artistic, iar nu ca izvor, sau ca expresie a unei experiențe religioase solidară cu un rit. O întreagă regiune, *vie*, populară, a religiei grecești, ne scapă, și aceasta tocmai pentru că nu ne-a fost descrisă sistematic, în scris.

Vitalitatea religiozității grecești nu trebuie judecată numai după gradul de adeziune la miturile și cultele olimpice. Critica miturilor homerice nu implica în mod necesar raționalismul sau ateismul. Faptul că „*formele clasice*” ale gândirii mitice au fost „compromise” de critica raționalistă nu înseamnă că această gândire este definitiv suprimată. Elitele intelectuale descoperiseră alte mitologii susceptibile de a justifica și de a articula noi concepții religioase. Erau, în primul rînd, religiile

misterelor, de la cele celebrate la Eleusis și la confrăriile orfico-pitagoriciene, pînă la misterele greco-orientale, devenite atît de populare în Roma imperială și în provincii. Erau apoi și ceea ce s-ar putea numi mitologiile sufletului, soteriologiile elaborate de neopitagoricieni, de neoplatonicieni și de gnostici. Mai trebuie adăugată și expansiunea cultelor și a mitologiilor solare, a mitologiilor astrale și funerare, precum și tot felul de „superstiții” și „mitologii elementare” populare.

Am amintit aceste cîteva fapte ca să nu se creadă că demitizarea lui Homer și a religiei clasice ar fi creat un vid religios, în care creștinismul s-ar fi instalat fără vreo împotrivire. În realitate, creștinismul s-a lovit de mai multe tipuri de religiozitate. Adevărata împotrivire n-a venit din partea religiei și a mitologiei „clasice”, alegorizate și euhemerizate ; forța acestora era mai ales de ordin politic și cultural ; cetatea, statul, imperiul, prestigiul incomparabil al culturii greco-romane alcătuiau un edificiu uriaș. Dar din punctul de vedere al unei religii vii, acest edificiu era precar, gata să se prăbușească îndată ce avea să se ciocnească de o experiență religioasă autentică.

Adevărata împotrivire a întâmpinat-o creștinismul din partea misterelor și a soteriologiilor (care urmăreau mîntuirea individului și ignorau sau disprețuiau formele religiei civile), și mai ales din partea religiilor și mitologiilor populare *vii* din sînul imperiului roman. Asupra acestor religii sîntem și mai puțin informați decît asupra religiei populare grecești și mediteraneene. Știm cîte ceva despre Zamolxis al geților, pentru că Herodot a reprodus oarecare informații despre el, luate de la grecii din Helespont. În lipsa acestei mărturii ar fi trebuit să ne mulțumim cu aluzii, ca alte divinități trace din Balcani : Derzelas, Bendis, Cotys etc. Ori de cîte ori dispunem de informații ceva mai puțin sumare asupra religiilor precreștine ale Europei, ne dăm seama de

complexitatea și de bogăția lor. Dar cum atîta timp cît au fost păgîne aceste popoare n-au produs *cărți*, nu vom cunoaște niciodată în mod temeinic religiile și mitologiile lor originare.

Și totuși, era vorba de o viață religioasă și de o mitologie de ajuns de puternice ca să reziste timp de zece veacuri creștinismului și nenumăratelor ofensive ale autorităților ecleziastice. Această religie avea o structură cosmică și vom vedea că a sfîrșit prin a fi tolerată și asimilată de biserică. Într-adevăr, creștinismul rural, mai ales în Europa meridională și de sud-est, posedă o dimensiune cosmică.

Drept încheiere : dacă religia și mitologia greacă, cu desăvîrșire secularizate și demitizate, au supraviețuit în *cultura* europeană, faptul se explică tocmai prin aceea că ele fuseseră exprimate printr-o serie de capodopere literare și artistice. În schimb, religiile și mitologiile populare, singurele forme păgîne *vii* în momentul triumfului creștinismului (dar despre care nu știm mai nimic, de vreme ce n-au căpătat o expresie scrisă) au supraviețuit, creștinizate, în tradițiile populațiilor rurale. Dat fiind că în fond era vorba de o religie de structură agricolă, ale cărei rădăcini se înfigeau în neolitic, e probabil că folclorul religios european mai păstrează încă pînă în ziua de azi o moștenire preistorică.

Dar aceste supraviețuiri ale miturilor și ale comportărilor religioase arhaice, deși constituiau un fenomen spiritual important, n-au avut, pe planul cultural, decît consecințe modeste. Revoluția operată de scriere a fost ireversibilă. Începînd din acel moment, istoria culturii nu va mai ține seama decît de documentele arheologice și de textele scrise. Un popor lipsit de *acest* soi de documente e considerat un popor fără istorie. Creațiile populare și tradițiile orale nu vor fi valorificate decît foarte tîrziu, în epoca romantismului german ; avem de-a face cu un interes de anticar. Creațiile populare, în care încă mai supraviețuiesc comportarea și universul

mitic, au oferit uneori un izvor de inspirație celor câțiva mari artiști europeni. Asemenea creații populare n-au jucat însă niciodată un rol important în cultură. Ele au sfârșit prin a fi tratate ca niște „documente” și, ca atare, solicită curiozitatea anumitor specialiști. Ca să poată interesa pe omul modern, această moștenire tradițională *orală* trebuie să fie înfățișată sub formă de *carte...*

Capitolul IX

SUPRAVIEȚUIRI ȘI CAMUFLAJE ALE MITURILOR

Creștinism și mitologie

NE ESTE GREU SĂ ÎNFĂȚIȘĂM ÎN CÎTEVA PAGINI raporturile dintre creștinism și gândirea mitică. Aceste raporturi pun mai multe probleme foarte distincte. În primul rînd, aceea a echivocului legat de folosirea cuvîntului „mit”. Primii teologi creștini luau acest termen în înțelesul care se impusese de cîteva veacuri în lumea greco-romană, acela de „fabulă, ficțiune, minciună”. În consecință, ei nu voiau să vadă în persoana lui Isus un personaj „mitic” și nici în drama cristologică un „mit”. Încă din veacul al II-lea, teologia creștină a fost nevoită să apere istoricitatea lui Isus atît împotriva ereticilor docetiști și agnostici, cît și împotriva filozofilor păgîni. Vom vedea mai jos argumentele pe care le-a folosit spre a-și apăra teza, precum și dificultățile pe care a trebuit să le învingă.

Cea de-a doua problemă e solidară cu prima : ea nu se mai referă la istoricitatea lui Isus, ci la valoarea mărturiilor literare pe care se întemeiază această istoricitate. Însuși Origen își dăduse seama de greutatea de a întemeia un eveniment istoric pe documente incontestabile. În zilele noastre un Rudolf Bultmann afirmă că nu putem cunoaște nimic despre viața și persoana lui Isus, deși el însuși nu se îndoiește de existența istorică a acestuia. O asemenea poziție metodologică presupune că *Evangelhiile* și celelalte mărturii primitive sînt im-

pregnate de „elemente mitologice” (cuvîntul fiind luat în sensul de „ceea ce nu poate exista”). Faptul că „elementele mitologice” se întîlnesc din belşug în *Evangheliile* constituie o evidenţă. Pe lîngă aceasta, simbolurile, figurile şi ritualurile de origine iudaică sau mediteraneană au fost de timpuriu asimilate de creştinism. Vom vedea mai departe semnificaţia acestui îndoit proces de „iudaizare” şi de „păgînizare” a creştinismului primitiv.

E cazul să adăugăm că prezenţa masivă a simbolurilor şi a elementelor culturale solare sau caracteristice structurii misterelor în creştinism i-a încurajat pe savanţi să respingă teza istoricităţii lui Isus. Ei au răsturnat poziţiile unui Bultmann, de pildă. În loc de a postula, la începutul creştinismului, un personaj istoric despre care nu se poate şti nimic, din pricina „mitologiei” de care a fost foarte curînd copleşit, aceşti savanţi postulează, dimpotrivă, un „mit” care a fost imperfect „istoricizat” de către primele generaţii de creştini. Ca să nu-i cităm decît pe moderni, de la Arthur Drews (1909) şi Peter Jensen (1906, 1909) şi pînă la P.-L. Couchoud (1924), savanţi de orientare şi de competenţă diferită au încercat în mod laborios să reconstituie „mitul originar” care ar fi dat naştere figurii lui Cristos şi, în cele din urmă, creştinismului. Acest „mit originar” variază dealtfel de la un autor la altul. S-ar putea consacra un studiu pasionant acestor reconstituiri, pe cît de savante, pe atît de hazardate. Ele trădează o oarecare nostalgie a omului modern faţă de „primordialul mitic”. (În cazul lui P.-L. Couchoud, această exaltare a nonistoricităţii mitului în dauna puţinătăţii concretului istoric, este evidentă). Dar nici una din aceste ipoteze nonistoriciste n-a fost acceptată de specialişti.

În sfîrşit, o a treia problemă se pune atunci cînd studiem raporturile dintre gîndirea mitică şi creştinism. Ea poate fi formulată în felul următor : dacă creştinii au refuzat să vadă în religia lor *mythosul* desacralizat al epocii elinistice, care e oare situaţia creştinismului faţă cu *mitul viu*, aşa cum a fost el cunoscut de societăţile

arhaice și tradiționale? Vom vedea că creștinismul, așa cum a fost înțeles și trăit în cele aproape două milenii ale istoriei sale, nu se poate desolidariza cu desăvârșire de gândirea mitică.

Istorie și „enigme” în Evanghelii

Să vedem cum au procedat părinții bisericii spre a apăra teza istoricității lui Isus atît împotriva păgînilor, cît și împotriva „ereticilor”. Cînd s-a pus problema de a înfățișa viața autentică a lui Isus, adică așa cum a fost ea cunoscută și transmisă oral de către apostoli, teologii bisericii primitive s-au găsit în fața unui anumit număr de texte și de tradiții orale care circulau în diferitele medii. Părinții bisericii au dat dovadă de spirit critic și de orientare „istoricistă” înainte chiar ca această noțiune să ia naștere, refuzînd să considere Evangheliile drept apocrife, iar așa-zisele *logia agrapha* drept documente autentice. Ei au deschis totuși porțile unor lungi controverse în sînul bisericii și au înlesnit ofensiva necreștinilor, acceptînd nu una singură, ci patru Evanghelii. De vreme ce existau deosebiri între Evangheliile sinoptice și *Evanghelia lui Ioan*, ele trebuiau explicate și justificate prin exegeză.

Criza exegetică a fost declanșată de către Marcion în 137. Acesta proclama că există o singură evanghelic autentică, mai întîi transmisă oral, apoi redactată și interpolată cu grijă de unii partizani entuziaști ai iudaismului. Această evanghelic declarată ca fiind singura valabilă era *Evanghelia lui Luca*, redusă de Marcion la ceea ce el socotea a fi miezul autentic¹. Marcion aplicase metoda gramaticilor greco-romani care se lăudau că pot deosebi excrescențele mitologice din vechile texte teolo-

¹ Pentru tot ce urmează, a se vedea Robert M. Grant, *The Earliest Lives of Jesus*, New York, 1961, p. 10 și urm.

gice. În replica lor către Marcion și alți gnostici, ortodocșii au fost nevoiți să adopte aceeași metodă.

La începutul celui de al II-lea veac, Aelius Theon arăta în tratatul său: *Progymnasmata* diferența dintre mit și narațiune: mitul este „o relatare falsă, descriind ceva adevărat”, iar narațiunea este „o relatare descriind evenimente care au avut loc sau ar putea avea loc”¹. Teologii creștini negau, evident, că evangheliile ar fi „mituri” sau „povestiri minunate”. Justin, de pildă, nu putea crede că ar exista vreun risc de a confunda evangheliile cu niște „povestiri minunate”. Viața lui Isus era împlinirea profețiilor *Vechiului Testament*: cât despre forma literară a evangheliilor, ea nu era aceea a mitului. Mai mult încă: Justin socotea că se puteau oferi cititorului necreștin dovezi materiale despre veracitatea istorică a evangheliilor. Nașterea lui Isus, de pildă, putea fi demonstrată prin „declarații de impunere prezentate sub procuratorul Quitinus și (*ex hypothesi?*) accesibile la Roma un veac și jumătate mai târziu”². Așijderea, un Tațian sau un Clement din Alexandria considerau evangheliile drept documente istorice.

Cel mai important însă pentru subiectul nostru este Origen. Origen era prea convins de valoarea spirituală a istorisirilor conservate de evanghelii ca să admită că ele ar putea fi înțelese așa cum făceau atât simplii credincioși cât și ereticii, într-un sens strict literal — și iată pentru ce recomanda exegeza alegorică. Nevoit însă să apere creștinismul împotriva lui Celsiu, el a stăruit asupra istoricității vieții lui Isus și s-a străduit să valideze toate mărturiile istorice. Origen critică și respinge istoricitatea episodului negustorilor izgoniți din templu.

¹ Grant, *op. cit.*, p. 15. Cu privire la Theon, a se vedea *Ibid.*, p. 39 și urm. A se cf. și *The Letter and the Spirit*, London, 1957, p. 120 și urm., precum și Jean Pépin, *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1958.

² R. H. Grant, *The Earliest Lives*, p. 21.

„În partea din sistemul său care tratează despre inspirație și despre exegeză, Origen ne spune că ori de câte ori adevărul istoric nu se potrivea cu adevărul spiritual, *Scripturile* introduceau în povestirile lor anumite evenimente, unele în întregime nereale, altele susceptibile de a se produce, dar care de fapt nu se produsese¹. În loc de „mit“ și de „ficțiune“, el folosește cuvintele „enigmă“ și „parabolă“ ; nu există însă nici o îndoială că pentru el acești termeni sînt echivalenți².

Origen recunoaște așadar că evangheliile înfățișează episoade care nu sînt „autentice“ din punct de vedere istoric, deși sînt „adevărate“ pe plan spiritual. Răspunzînd însă criticilor lui Celsiu, el recunoaște de asemenea dificultatea de a dovedi istoricitatea unui eveniment istoric. „A încerca să stabilești adevărul a aproape oricărei povestiri ca fapt istoric, chiar cînd povestirea e adevărată, iată o sarcină din cele mai grele și uneori chiar imposibilă.“³

Origen crede totuși că anumite evenimente din viața lui Isus sînt îndeajuns dovedite prin mărturii istorice. De pildă, Isus a fost răstignit pe cruce în prezența unui mare număr de persoane. Cutremurul de pămînt și bezna pot fi confirmate de relatarea istorică a lui Phlegon din Tralles⁴. Cina cea de Taină este un eveniment istoric a cărui dată se poate fixa cu precizie⁵. Tot așa și ispitirea din grădina Ghetsemani, deși *Evanghelia lui Ioan* nu vorbește despre ea (Origen explică motivul acestei tăceri : Ioan poartă mai mult interes divinității lui Isus și știe că Dumnezeu-Logosul nu poate fi dus în ispită). Învierea e „adevărată“ în sensul istoric al cuvîntului, pentru că este un eveniment, deși trupul înviat nu mai

¹ Origen, *De principiis*, IV, 2, 9, citat de Grant, *op. cit.*, p. 61.

² Grant, *op. cit.*, p. 66.

³ *Contra Celsum* I, 42, citat de Grant, p. 71.

⁴ *Contra Celsum* II, 56—59, Grant, p. 75.

⁵ Cf. Grant, p. 93.

aparține lumii fizice. (Trupul înviat era un trup aerian, spiritual ¹).

Deși nu se îndoiește de istoricitatea vieții, patimilor și învierii lui Isus Cristos, Origen poartă mai mult interes sensului spiritual, non-istoric, al textului evanghelic. Adevăratul sens se găsește „dincolo de istorie” ². Exegeza trebuie să fie în stare să „se elibereze de materialele istorice”, căci acestea din urmă nu sînt decît o „trambulină”. A stăruii prea mult asupra istoricității lui Isus, a neglija înțelesul profund al vieții și al mesajului său înseamnă a mutila creștinismul. „Oamenii, scrie el în *Comentar la Evanghelia lui Ioan*, rămîn cu toții uimiți cînd urmăresc evenimentele din viața lui Isus, dar devin sceptici cînd li se dezvăluie semnificația lor profundă, pe care ei refuză s-o accepte drept adevărată.” ³

Timp istoric și timp liturgic

Origen a sesizat foarte bine că originalitatea creștinismului se datorează în primul rînd faptului că Întruparea a avut loc într-un timp istoric, iar nu într-un timp cosmic. El nu uită însă că taina Întrupării nu poate fi redusă la istoricitatea ei. Dealtminteri, proclamînd către „națiuni” divinitatea lui Isus Cristos, primele generații de creștini proclamau implicit transistoricitatea lui. Nu pentru că Isus n-ar fi fost considerat drept un personaj istoric, spre a sublinia mai înainte de orice că el era Fiul lui Dumnezeu, Mîntuitorul universal care l-a răscumpărat nu numai pe om, ci și natura. Mai mult încă :

¹ Cf. Grant, p. 78.

² A se vedea R. Grant, *op. cit.*, pp. 115—116, și Jean Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique aux II-ème et III-ème siècles*, Paris, 1961, pp. 251 și urm.

³ *Comentariu la Evanghelia lui Ioan*, 20, 30, citat de Grant, p. 116.

istoricitatea lui Isus fusese deja depășită prin înălțarea lui la ceruri și prin reintegrarea lui în gloria divină.

Proclamând Întruparea, Învierea și Înălțarea Cuvîntului, creștinii erau convinși că nu înfățișează un nou mit. În realitate, ei foloseau categoriile gândirii mitice. Ei nu puteau, fără îndoială, să recunoască această gândire mitică în mitologiile desacralizate ale contemporanilor lor, păgîni culți. Este însă evident că, pentru creștinii de toate confesiunile, centrul vieții religioase îl constituie drama lui Isus Cristos. Deși întîmplată în istorie, această dramă a făcut cu puțință mîntuirea ; în consecință, nu există decît un singur mijloc de a obține mîntuirea : reiterarea rituală a acestei drame exemplare și imitarea modelului suprem, revelat de viața și învățătura lui Isus. Iar această comportare religioasă e solidară cu gândirea mitică autentică.

Trebuie să adăugăm deîndată că, *prin însuși faptul că este o religie*, creștinismul a trebuit să păstreze cel puțin o comportare mitică : timpul liturgic, adică recuperarea periodică a acelui *illud tempus* al „începuturilor”. „Experiența religioasă a creștinului se întemeiază pe *imitația* lui Cristos ca *model exemplar*, pe *repetiția* liturgică a vieții, a morții și a învierii Domnului, și pe *contemporaneitatea* creștinului cu acel *illud tempus* care începe la Nașterea în Bethleem și se încheie provizoriu cu Înălțarea”. Însă, cum am văzut, „imitarea unui model transuman, repetarea unui scenariu exemplar și întreprinderea timpului profan printr-o deschidere spre Timpul cel Mare constituie notele esențiale ale «comportării mitice», adică ale omului societăților arhaice, care găsește în mit izvorul însuși al existenței sale”.¹

¹ M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, pp. 26—27. A se vedea și Allan W. Watts, *Myth and Ritual in Christianity*, Londra și New York, 1959 ; Olivier Clément, *Transfigurer le Temps*, Neuchâtel-Paris, 1959.

Deși timpul liturgic este un timp circular, creștinismul, moștenitor credincios al iudaismului, acceptă totuși timpul linear al istoriei : lumea a fost creată o singură dată și va avea un singur sfârșit ; Întruparea a avut loc o singură dată, în timpul istoric, și nu va avea loc decât o singură Judecată. Încă de la început, creștinismul a suferit influențe multiple și contradictorii, mai ales cele ale gnosticismului, ale iudaismului și ale „păgânismului”. Reacția bisericii n-a fost uniformă. Părinții bisericii au dus o luptă neîmpăcată împotriva acosmismului și ezoterismului gnozei ; ei au păstrat totuși elementele gnostice aflate în *Evangelhia lui Ioan*, în *Epistolele Sf. Pavel* și în unele scrieri primitive. Dar, în ciuda persecuțiilor, gnosticismul n-a fost niciodată extirpat în mod radical, și anumite mituri gnostice, mai mult sau mai puțin camuflate, au reapărut în literatura orală și scrisă a evului mediu.

Cît despre iudaism, acesta a oferit bisericii o metodă alegorică de interpretare a *Scripturii*, și mai ales modelul prin excelență a „istoricizării” sărbătorilor și simbolurilor religiei cosmice. „Iudaizarea” creștinismului primitiv este echivalentă cu „istoricizarea” lui, cu hotărîrea primilor teologi de a lega istoria propovăduirii lui Isus și a bisericii născînde de istoria sfîntă a poporului lui Israel. Iudaismul „istoricizase” însă un anumit număr de sărbători sezoniere și de simboluri cosmice, legîndu-le de evenimente importante ale istoriei lui Israel (cf. Sărbătoarea cuștilor, Paștile, Sărbătoarea luminilor, numită și Hanuca etc.). Părinții bisericii au urmat aceeași cale : au „creștinizat” simbolurile, riturile și miturile asiatice și mediteraneene, legîndu-le de o „istorie sfîntă”. Această „istorie sfîntă” depășea în chip firesc cadrele *Vechiului Testament* și îngloba acum *Noul Testament*, propovăduirile Apostolilor și, mai tîrziu, viețile sfinților. Un anumit număr de simboluri cosmice — Apa, Pomul și Via, plugul și securea, corabia, carul

etc. — fuseseră deja asimilate de iudaism și au putut fi destul de ușor integrate în doctrina și în practica bisericii, dobândind un înțeles sacramental sau ecleziologic ¹.

„Creștinismul cosmic“

Adevăratele dificultăți s-au ivit mai târziu, când misionarii creștini au fost, mai ales în Europa centrală și occidentală, puși față în față cu religiile populare *vii*. Vrînd nevrînd, ei au sfîrșit prin a „creștina“ divinitățile și miturile „păgîne“ care nu se lăsau extirpate. Un mare număr de zei sau de eroi ucigători de balauri au devenit niște Sfinți Gheorghe : zeii furtunii s-au transformat în Sfîntul Ilie ; nenumăratele zeițe ale fertilității au fost asimilate cu Fecioara Maria sau cu alte sfinte. S-ar putea spune că o parte din religia populară a Europei precreștine a supraviețuit, camuflată sau transformată, în sărbătorile calendarului și în cultul sfinților. Timp de mai bine de zece veacuri, biserica a trebuit să lupte împotriva afluxului continuu de elemente „păgîne“ (adică, aparținînd religiei cosmice) în practicile și legendele creștine. Rezultatul acestei lupte înverșunate a fost mai curînd modest, mai ales în sudul și în sud-estul Europei, unde folclorul și practicile religioase ale populațiilor rurale mai înfățișau încă, la sfîrșitul celui de al XIX-lea veac, figuri, mituri și ritualuri din cea mai îndepărtată antichitate, ba chiar din protoistorie ².

¹ Cf. Erwin Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, vol. VII—VIII : *Pagan Symbols in Judaism*, New York, 1958 ; Jean Daniélou, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris, 1961.

² Leopold Schmidt a arătat că folclorul agricol al Europei centrale conține elemente mitologice și rituale dispărute din mitologia greacă clasică încă din timpul lui Homer și al lui Hesiod ; cf. L. Schmidt, *Gestalttheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos*, Viena, 1952, în special p. 136 și urm.

S-a reproșat bisericii catolice și celei ortodoxe că au acceptat un număr atât de mare de elemente păgâne. Aceste critici erau oare întotdeauna justificate? Pe de o parte, „păgânismul” nu a putut supraviețui decât creștinat, fie chiar numai și superficial. Această politică de asimilare a unui „păgânism” care nu putea fi nimicit nu constituia o inovație; însăși biserica primitivă acceptase și asimilase o mare parte a calendarului sacru precreștin. Pe de altă parte, țăranii, prin însuși modul lor de a exista în cosmos, nu erau atrași de un creștinism „istoric” și moral. Experiența religioasă specifică a populațiilor rurale era alimentată de ceea ce s-ar putea numi un „creștinism cosmic”. Țăranii din Europa înțelegeau creștinismul ca o liturghie cosmică. Misterul cristologic angaja deopotrivă destinele Cosmosului. „Natura întreagă suspină în așteptarea Învierii”: iată unul dintre motivele centrale atât al liturghiilor pascale, cât și al folclorului religios al creștinătății orientale. Solidaritatea mistică cu ritmurile cosmice, violent atacată de profeții *Vechiului Testament* și de-abia tolerată de biserică, se află în centrul vieții religioase a populațiilor rurale, mai ales al celor din Europa de sud-est. Pentru toată această parte a creștinătății, „Natura” nu este lumea păcatului, ci opera lui Dumnezeu. După Întrupare, lumea a fost restabilită în gloria ei inițială; acesta este motivul pentru care atât Cristos cât și Biserica au fost încărcăți cu atâtea simboluri cosmice. În folclorul religios al sud-estului european, tainele sanctifică totodată natura.

Pentru țăranii din Europa orientală, această atitudine nu numai că nu implica o „păgânizare” a creștinismului, ci, dimpotrivă, reprezenta un fel de „creștinare” a religiei strămoșilor. Când se va scrie istoria acestei „teologii populare”, așa cum poate fi surprinsă mai ales în sărbătorile sezoniere și în folclorul religios, ne vom da seama că „creștinismul cosmic” nu este o formă nouă de păgânism, nici un sincretism păgîno-creștin. El este o creație religioasă originală în care eshatologia și soteriologia sînt afectate de dimensiuni cos-

mice ; mai mult încă : fără a înceta de a fi Pantocratorul, Cristos coboară pe pământ și-i vizitează pe țărani, așa cum proceda în mitul populațiilor arhaice Ființa Supremă înainte de a se transforma într-un *deus otiosus* ; acest Cristos nu este „istoric“, de vreme ce conștiința populară nu poartă interes cronologiei, nici exactității evenimentelor și autenticității personajelor istorice. Să ne ferim a trage concluzia că, pentru populațiile rurale, Cristos nu este altceva decât o „divinitate“ moștenită de la vechile politeisme. Nu există contradicție între imaginea lui Cristos din *Evangelii* și din biserică și aceea din folclorul religios : Nașterea lui Isus, învățătura și minunile sale, răstignirea pe cruce și învierea constituie temele esențiale ale acestui creștinism popular. Pe de altă parte, toate aceste creații folclorice sînt impregnate de un *spirit creștin*, iar nu „păgîn“ : totul se învîrtește în jurul mîntuirii omului prin Cristos ; în jurul credinței, a speranței și a iubirii aproape-lui, în jurul unei lumi care este „bună“, pentru că a fost creată de Dumnezeu-Tatăl și pentru că a fost răscumpărată de Dumnezeu-Fiul ; în jurul unei existențe umane nerepetabile, care nu este lipsită de semnificație ; omul e liber să aleagă binele sau răul, dar el nu va fi judecat numai după această alegere.

Nu este cazul să înfățișăm aici liniile generale ale acestei „teologii populare“. Trebuie totuși să constatăm că creștinismul cosmic al populațiilor rurale e dominat de nostalgia unei naturi sanctificate de prezența lui Isus. Nostalgia Paradisului, dorința de a regăsi o natură transfigurată și invulnerabilă, la adăpost de răsturnările consecutive războaielor, devastărilor și cuceririlor. Mai este și expresia „idealului“ societăților agricole, mereu terorizate de hordae războinice alogene și exploatate de diferite clase de „stăpîni“ mai mult sau mai puțin autohtoni. E o revoltă pasivă împotriva tragediei și a nedreptății istoriei, în fond, împotriva faptului că răul nu se mai manifestă exclusiv ca o hotărîre individuală, ci mai ales ca o structură transpersonală a lumii istorice.

Pe scurt, pentru a reveni la subiectul nostru, acest creștinism popular a prelungit fără doar și poate pînă în zilele noastre anumite categorii ale gândirii mitice.

Mitologia eshatologică a evului mediu

În evul mediu asistăm la o trezire a gândirii mitice. Toate clasele sociale invocă tradiții mitologice proprii. Cavalerii, breslele meșteșugărești, cărturarii, țărănimea, adoptă un „mit de origine” a condiției sau a vocației lor și se străduiesc să imite un model exemplar. Originea acestor mitologii e variată. Ciclul arthurian și tema căutării Sfîntului Graal înglobează, sub o pojghiță de creștinism, un mare număr de credințe celtice, mai ales de credințe în legătură cu lumea cealaltă. Cavalerii vor să rivalizeze cu Lancelot sau cu Parsifal. Truverii elaborează o întreagă mitologie a Femeii și a Iubirii, cu ajutorul unor elemente creștine, dar depășind sau contrazicînd doctrinele bisericii.

Anumite mișcări istorice din evul mediu ilustrează în chip deosebit de izbitor cele mai tipice manifestări ale gândirii mitice. Ne gîndim la exaltările milenariste și la miturile eshatologice care își fac apariția în timpul Cruciadelor, în mișcările unui Tanchelm și ale unui Eudes de l'Étoile, în promovarea lui Frederic al II-lea la rangul de Mesia, în atîtea alte fenomene colective mesianice, utopice și prerevoluționare, strălucit studiate de Norman Cohn în cartea sa *The Pursuit of The Millenium*. Ca să ne oprim o clipă asupra aureolei mitologice a lui Frederic al II-lea : cancelarul imperial, Pietro della Vigna, îl prezintă pe stăpînul său ca pe un mîntuitor cosmic : lumea întreagă așteaptă un asemenea cosmocrator, și acum flăcările răului s-au stins, săbiile s-au transformat în pluguri, pacea, dreptatea și securitatea s-au înscăunat trainic. „Mai mult încă, Frederic posedă puterea incomparabilă de a uni elementele

universului, împăcînd căldura cu frigul, solidul cu lichidul, toate contrariile între ele. El este un Mesia cosmic pe care pămîntul, marea și aerul îl adoră la unison. Încăunarea lui este opera unei providențe divine ; căci lumea era pe cale să piară, judecata de apoi era iminentă, cînd Dumnezeu, în marea lui milostenie, ne-a acordat un răgaz și a trimis acest suveran neprihănit spre a instaura o eră de pace și de ordine și de armonie în zilele cele din urmă. Faptul că aceste expresii oglindesc fidel gîndirea însăși a lui Frederic se vede din scrisoarea pe care acesta a adresat-o satului său natal (Jesi, lîngă Ancona) ; într-însa el arată că socotește propria sa naștere drept un eveniment avînd pentru omenire aceeași importanță ca și nașterea lui Cristos, și satul Jesi drept un nou Betleem. Frederic e fără îndoială singurul monarh din evul mediu care s-a crezut divin nu în virtutea funcției, ci a firii sale, nici mai mult nici mai puțin decît un Dumnezeu întrupat.”¹

Mitologia lui Frederic al II-lea n-a dispărut o dată cu moartea lui, pentru simplul motiv că această moarte nu putea fi admisă : se credea că împăratul se retrăsese într-o țară îndepărtată, sau că, potrivit legendei celei mai populare, dormea sub Muntele Etna. Dar într-o zi se va trezi și va veni să-și revendice tronul. Și, de fapt, treizeci și patru de ani după moartea lui, în orașul Neuss, un impostor a reușit să se dea drept Frederic al II-lea *redivivus*. Nici chiar după execuția acestui pseudo-Frederic la Wetzlar, mitul nu și-a pierdut virulența. În veacul al XV-lea încă se mai credea că Frederic e viu și că va trăi pînă la sfîrșitul lumii, că e, de fapt, singurul împărat legitim și că altul nu va mai fi.

¹ Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium*, p. 104. Cu privire la pretențiile mesianice ale lui Frederic al II-lea, cf. E. Kantorowitz, *Frederic the Second, 1194—1250*, traducere în limba engleză, Londra, 1931, pp. 450 și urm., 511 și urm. ; Norman Cohn, pp. 103 și urm.

Mitul lui Frederic al II-lea nu este decît un exemplu ilustru al unui fenomen cu mult mai difuz și mai persistent. Prestigiul religios și funcția eshatologică a regiilor s-au menținut în Europa pînă în veacul al XVII-lea. Secularizarea conceptului de rege eshatologic n-a înlăturat speranța unei renovări universale, adînc înrădăcinată în sufletul colectiv, realizate de Eroul exemplar sub una din noile sale forme : Reformatorul, Revoluționarul, Mucenicul (libertății populare), Șeful partidului. Rolul și misiunea fondatorilor și a șefilor de mișcări totalitare moderne comportă un număr considerabil de elemente eshatologice și soteriologice. Gîndirea mitică poate depăși și respinge unele din expresiile sale anterioare, pe care istoria le-a făcut să devină desuete, ea se poate adapta noilor condiții sociale și noilor mode culturale, dar nu se lasă extirpată.

Cît despre fenomenul cruciadei, Alphonse Dupront a pus foarte bine în lumină structurile sale mitice și orientarea sa eshatologică. „În centrul conștiinței de cruciadă, atît la clerici cît și la mireni, stă datoria de a elibera Ierusalimul [...]. Ceea ce se exprimă cel mai viguros în cruciadă e îndoita plenitudine a unei împliniri a timpurilor și a unei împliniri a spațiului uman. În acest sens, în ceea ce privește spațiul, semnul împlinirii timpurilor este reunirea națiunilor în jurul orașului sfînt și mumă, în jurul orașului centru al lumii, Ierusalim. ¹“

Faptul că avem de-a face cu un fenomen spiritual colectiv, cu un impuls irațional, ne este dovedit, între altele, de cruciadele copiilor care se ivesc brusc în 1212, în Nordul Franței și în Germania. Spontaneitatea acestor mișcări pare neîndoielnică : „nimeni nestîrnindu-le, nici din străinătate, nici din țară“ afirmă un martor

¹ Alphonse Dupront, *Croisades et eschatologie*, în *Umanesimo e esoterismo, Atti del V° Convegno Internazionale di Studi Umanistici a cura di Enrico Castelli*, Padova, 1960, pp. 175—198., p. 177.

contemporan¹. Niște copii „caracterizați deopotrivă — aceasta face ca lucrul să fie extraordinar — prin extrema lor tinerețe și prin sărăcia lor, mai ales ciobănași²”, pornesc la drum și săracii se iau după ei. Sînt poate vreo 30.000 care înaintează ca o procesiune, cîntînd. Cînd îi întrebai unde se duc, răspundeau : „La Dumnezeu”. Potrivit unui cronicar contemporan „intenția lor era să treacă marea și, lucru pe care regii și cei puternici nu-l făcuseră, să recucerească mormîntul lui Cristos”³. Clerul se opusese acestei înrolări a copiilor. Cruciada franceză se încheie cu o catastrofă : ajunși la Marsilia, ei se îmbarcă pe șapte vase mari, dar două din aceste vase eșuează în urma unei furtuni în largul Sardiniei și toți pasagerii se îneacă. Cît despre celelalte cinci vase, cei doi armatori ticăloși le duseră la Alexandria, unde-i vîndură pe copii căpeteniilor musulmane și negustorilor de sclavi.

Cruciada „germană” urmează același tipar. O cronică contemporană povestește că în 1212 „a apărut un copil cu numele de Nikolas, care a strîns în jurul lui o sumedenie de copii și de femei. El afirma că, din porunca unui înger, trebuia să se ducă cu ei la Ierusalim ca să elibereze crucea Domnului și că marea se va deschide în fața lor și-i va lăsa să treacă pe jos, așa cum se petrecuseră altădată lucrurile cu poporul lui Israel”⁴. Dealtminteri, nici nu erau înarmați. Plecați din împrejurimile Coloniei, au luat-o spre miazăzi de-a lungul Rinului, au trecut Alpii și au pătruns în Italia de Nord. Unii au ajuns la Genova și la Pisa, dar au fost alungați. Cei care au izbutit să ajungă la Roma au fost nevoiți să constate că nu erau susținuți de nici o autoritate ecleziastică sau laică. Papa dezaproba pro-

¹ Paul Alphandéry et Alphonse Dupront, *La Chrétienté et l'idée de Croisade*, II, Paris, 1959, p. 118.

² *Ibid.*, p. 119.

³ Reinier, citat de P. Alphandéry și A. Dupront, *op. cit.*, p. 120.

⁴ *Annales Scheftlariensis*, text citat de Alphandéry-Dupront, p. 123.

iectul lor și tinerii cruciați fură nevoiți a face cale-întoarsă. După cum se exprimă cronicarul în *Annales Carbacenses* „se întoarseră înfometați și cu picioarele goale, unul câte unul și în tăcere”. Nimeni nu-i ajuta. Un alt martor scrie : „O mare parte din[tre] ei zăceau morți de foame prin sate, pe piețele publice, și nimeni nu-i înmormînta”¹.

Pe bună dreptate au recunoscut P. Alphandéry și A. Dupront în aceste mișcări faptul că, potrivit credinței populare, copilul este iubit de Dumnezeu. Avem deopotrivă de-a face cu mitul Inocenților, cu exaltarea copilului prin Isus și cu reacția populară împotriva cruciadei nobililor, aceeași reacție care își croise drum printre legendele eshatologice cristalizate în jurul „Tafurilor” primelor cruciade². „Recucerirea Locurilor Sfinte nu mai poate fi așteptată decît de pe urma unui miracol — iar miracolul nu se mai poate produce decît în favoarea celor mai puri, a copiilor și a săracilor.”³

Supraviețuiri ale mitului eshatologic

Eșecul cruciadelor nu a spulberat speranțele eshatologice. În cartea sa *De Monarhia Hispanica* (1600), Tommaso Campanella îl imploră pe regele Spaniei să finanțeze o nouă cruciadă împotriva imperiului otoman și, după victorie, să întemeieze Monarhia Universală. Treizeci și opt de ani mai târziu, în *Ecloga* destinată lui Ludovic al XIII-lea și Annei de Austria spre a celebra nașterea viitorului Ludovic al XIV-lea, T. Campanella profetiza deopotrivă *recuperatio Terrae Sanctae* și *renovatio saeculi*. Tînărul rege va cuceri Pămîn-

¹ Texte citate de Alphandéry-Dupront, p. 127.

² Despre „Tafuri”, cf. și Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium*, p. 45 și urm.

³ P. Alphandéry și A. Dupront, *op. cit.*, p. 145.

tul întreg în 1.000 zile, zdrobind monștrii, adică supunând regatele păgînilor și eliberînd Grecia. Mahomed avea să fie izgonit din Europa ; Egiptul și Etiopia aveau să redevină creștine ; tătarii, persanii, chinezii și Orientul întreg aveau să se creștineze. Toate popoarele aveau să alcătuiască o singură lume creștină, iar acest univers regenerat avea să aibă un singur centru : Ierusalimul. „Biserica, scrie Campanella, a început la Ierusalim și la Ierusalim se va întoarce după ce va fi făcut ocolul lumii.¹” În tratatul său *La prima e la seconda resurrezione*, Tommaso Campanella nu mai consideră, ca Sfîntul Bernard, cucerirea Ierusalimului drept o etapă spre Ierusalimul ceresc, ci drept înscăunarea domniei mesianice².

Este inutil să înmulțim exemplele. Se cuvine însă să subliniem continuitatea dintre concepțiile eshatologice medievale și diferitele „filozofii” iluminate și a altor filozofii ale veacului al XIX-lea. De vreo 30 de ani încoace începem să măsurăm rolul excepțional al „profețiilor” lui Gioacchino da Fiore în ceea ce privește nașterea și structura tuturor acestor curențe mesianice, apărute în veacul al XII-lea și care se prelungesc, în forme mai mult sau mai puțin secularizate, pînă în veacul al XIX-lea.³ Ideea centrală a lui Gioacchino — anume iminenta intrare a lumii în cea de-a treia epocă a Isto-

¹ Glosă a lui Campanella la versul 207 al *Eclogiei* sale, citată de A. Dupront, *Croisades et eschatologie*, p. 187.

² Cf. ediția critică îngrijită de Romano Amerio, Roma, 1955, p. 72 ; A. Dupront, *op. cit.*, p. 189.

³ E marele merit al lui Ernesto Buonaiuti de a fi inaugurat renașterea studiilor joachimiste odată cu ediția lui *Tractatus super quator Evangelie*, Roma, 1931. Cf. și cele două importante articole ale sale : *Prolegomeni alla storia di Gioacchino da Fiore*, în *Ricerche Religiose*, IV, 1928, și *Il misticismo di Gioacchino da Fiore*, *Ibid.*, V, 1929, reproduse în lucrarea sa postumă *Saggi di Storia del Cristianesimo*, Vicenza, 1957, pp. 237—382. A se mai vedea și Ernst Benz, *Die Kategorien der religiösen Geschichtsdeutung Joachims*, în *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1931, pp. 24—111 și *Ecclesia Spiritualis*, Stuttgart, 1934.

riei, care va fi epoca libertății, pentru că se va realiza sub semnul Duhului Sfânt — a avut un uriaș răsunet. Această idee contrazicea teologia istoriei acceptată de biserică, de la Sfântul Augustin încolo. Potrivit doctrinei curente, perfecțiunea fiind atinsă pe Pământ de către Biserică, nu mai poate avea loc o *renovatio* în viitor. Singurul eveniment decisiv va fi cea de-a doua venire a lui Cristos și Judecata de Apoi. Gioacchino da Fiore reintroduce în creștinism mitul arhaic al regenerării universale. Desigur, nu mai e vorba de o regenerare periodică și care se poate repeta la infinit. Nu e însă mai puțin adevărat că cea de-a treia epocă e concepută de Gioacchino drept domnia Libertății, sub conducerea Sfântului Duh, ceea ce implică o depășire a creștinismului istoric și, ca ultimă consecință, suprimarea regulilor și a instituțiilor existente.

Nu e cazul să înfățișăm aici diferitele mișcări eshatologice de inspirație gioacchimistă. Merită în schimb să evocăm unele prelungiri neașteptate ale ideilor profetului calabrez. Astfel, de pildă, în lucrarea sa *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (*Educația rasei omenești*), Lessing dezvoltă teza revelației continue și progresive, care se încheie cu o a treia epocă. Lessing concepea, ce-i drept, această de a treia vîrstă ca fiind triumful rațiunii cu ajutorul educației; dar după părerea lui, asta nu înseamnă, totuși, împlinirea revelației creștine, și el se referă cu simpatie și admirație la „anumiți entuziaști din secolele XIII și XIV a căror singură eroare a constatat în a proclama prea devreme „noua evanghelie veșnică“¹. Răsunetul ideilor lui Lessing a fost uriaș și, prin intermediul Saint-Simonienilor, el l-a influențat probabil pe Auguste Comte și doctrina sa despre cele trei stadii. Fichte, Hegel, Schelling au fost influențați, deși pentru motive diferite, de mitul gioacchimist al unei a

¹ Karl Löwith, *Meaning in History*, p. 208.

treia epoci, iminente, care va înnoi și completa istoria. Prin intermediul lor, acest mit eshatologic a înrîurit cîțiva scriitori ruși, mai ales pe Krasinski, cu al său *Al treilea regat al Spiritului* și pe Merejkovski, autorul cărții *Creștinismul celui de al treilea Testament*¹. Avem desigur de-a face cu ideologii și cu fantezii semifilozofice, iar nu cu așteptarea eshatologică a regatului Sfîntului Duh. Dar mitul renovării universale, cu o scadență mai mult sau mai puțin apropiată, se mai poate încă discerne în toate aceste teorii și fantezii.

„Miturile lumii moderne“

Anumite „comportări mitice“ mai supraviețuiesc încă sub ochii noștri. Nu doar că ar fi vorba de „supraviețuiri“ ale unei mentalități arhaice. Dar anumite aspecte și funcțiuni ale gândirii mitice sînt constitutive ale ființei omenești. Am discutat cu alt prilej cîteva „mituri ale lumii moderne“². Problema e complexă și pasionantă ; n-avem pretenția ca în cîteva pagini să încapă materia unui volum. Ne vom mărgini la o vedere de ansamblu a cîtorva aspecte ale „mitologiei moderne“.

S-a văzut importanța, pentru societățile arhaice, a „întoarcerii la origine“, efectuată dealtfel pe multiple căi. Acest prestigiu al „originii“ a supraviețuit în societățile europene. Cînd se pune la cale o inovație, aceasta era concepută, sau înfățișată, ca o întoarcere la origine. Reforma a inaugurat întoarcerea la *Biblie*. Ea

¹ Karl Löwith, *op. cit.*, p. 210, amintește că această din urmă lucrare a inspirat *Das dritte Reich* a autorului germano-rus H. Moeller van der Bruck. Cf. și Jakob Taubes, *Abendländische Eschatologien*, Berna, 1947, care compară filozofia istorică a lui Hegel cu aceea a lui Gioacchino da Fiore.

² Cf. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, pp. 16—36.

avea ambiția să re trăiască experiența bisericii primitive, ba chiar a primelor comunități creștine. Revoluția franceză și-a propus drept paradigme romanii și spartanii. Inspiratorii și șefii primei revoluții europene radicale și victorioase, care marca mai mult decât sfârșitul unui regim, sfârșitul unui ciclu istoric, se considerau restauratorii vechilor virtuți exaltate de Tit-Liviu și de Plutarh.

În zorile lumii moderne, „originea” se bucura de un prestigiu aproape magic. A avea o „origine” bine stabilită însemna, de fapt, a te prevala de o origine nobilă. „Sîntem urmașii Romei !” repetau cu mîndrie intelectualii români din veacul al XVIII-lea și al XIX-lea. Conștiința descendenței latine era însoțită la ei de un fel de participare mistică la măreția Romei. Cît despre intelectualitatea maghiară, ea găsea justificarea vechimii, nobleței și misiunii istorice a maghiarilor în mitul de origine al lui Hunor și Magor, și în *saga* eroică a lui Arpad. La începutul veacului al XIX-lea, mirajul „originii nobile” stîrnește în toată Europa centrală și de sud-est o adevărată pasiune pentru istoria națională, mai ales pentru fazele mai vechi ale acestei istorii. „Un popor fără istorie (adică : fără „documente istorice”, sau fără istoriografie) e ca și cum n-ar fi !” Întîlnim această anxietate în toate istoriografiile naționale ale Europei Centrale și Orientale. O asemenea pasiune era, desigur, consecința deșteptării naționalităților în această parte a Europei și ea s-a transformat foarte curînd într-un instrument de propagandă și de luptă politică. Dar dorința de a dovedi „originea nobilă” și „antichitatea” poporului său domina într-asa măsură sud-estul european încît, în afară de cîteva excepții, toate istoriografiile respective s-au cantonat în istoria națională și au ajuns în cele din urmă la un provincialism cultural.

Pasiunea pentru „originea nobilă” mai explică și mitul rasist al „arianismului”, revalorificat periodic în

Occident, mai ales în Germania. Contextele social-politice ale acestui mit sînt prea cunoscute ca să mai stăruim asupra lor. Ceea ce ne interesează aici e faptul că „arianul” reprezenta deopotrivă strămoșul „primordial” și „eroul” nobil, înzestrat cu toate virtuțile care încă îi mai obsedau pe acei care nu ajungeau să se împace cu idealul societăților născute de pe urma revoluțiilor din 1789 și 1848. „Arianul” era modelul exemplar ce trebuia imitat spre a se redobîndi „puritatea” rasială, forța fizică, noblețea, morala eroică a „începuturilor” glorioase și creatoare.

Cît despre comunismul marxist, nu s-a omis să se scoată în relief structurile sale eshatologice și milenariste. Am observat odinioară că Marx a reluat unul din marile mituri eshatologice ale lumii asiatic-mediterraneene, anume, rolul izbăvitor al celui Drept (în zilele noastre, proletariatul), ale cărui suferințe sînt menite să schimbe statutul ontologic al lumii. „Într-adevăr, societatea fără clase a lui Marx și dispariția consecutivă a tensiunilor istorice își găsesc precedentul cel mai exact în mitul Vîrstei de aur care, potrivit unor tradiții multiple, caracterizează începutul și sfîrșitul istoriei. Marx a îmbogățit acest mit venerabil cu o întreagă ideologie mesianică de origine biblică pe de o parte, rolul profetic și funcția soteriologică pe care o atribuie proletariatului, pe de alta, lupta finală dintre Bine și Rău, pe care o putem ușor asemui cu conflictul apocaliptic dintre Cristos și Anticrist, urmat de victoria definitivă a celui dintîi. E chiar semnificativ faptul că Marx își însușește speranța eshatologică a unui *sfîrșit absolut al Istoriei*; el se desparte în această privință de ceilalți filozofi istoriciști (de Croce sau de Ortega y Gasset de pildă), pentru care tensiunile istorice sînt consubstanțiale condiției omenești și nu pot fi, așadar, niciodată complet înlăturate”¹.

¹ *Mythes, rêves et mystères*, pp. 20—21.

Mituri și mass-media ¹

Cercetări recente au pus în lumină structurile mitice ale imaginilor și comportărilor impuse colectivităților pe calea a ceea ce se numește *mass-media*. Acest fenomen se constată îndeosebi în Statele Unite ². Personajele din *comic strips* ³ înfățișează versiunea modernă a eroilor mitologici sau folclorici. Ei întrupează în așa măsură idealul unei mari părți a societății, încât eventualele rețușuri aduse comportărilor lor sau, mai mult încă, moartea lor, provoacă adevărate crize printre cititori ; aceștia reacționează cu violență și protestează, trimițând mii de telegrame autorilor de *comic strips* și directorilor de ziare. Un personaj fantastic, Superman, a devenit extrem de popular mulțumită mai ales îndoitei sale identități : coborât dintr-o planetă dispărută în urma unei catastrofe și înzestrat cu puteri prodigioase, Superman trăiește pe Pământ sub aparențele modeste ale unui jurnalist, Clark Kent ; se arată timid, șters, dominat de colega lui, Lois Lane. Acest camuflaj umilitor al unui erou ale cărui puteri sînt literalmente nemărginite reia o temă mitică foarte cunoscută. În ultimă analiză, mitul Superman satisface nostalgiile secrete ale omului modern care, știindu-se decăzut și mărginit, visează să se dezvăluie într-o zi ca un „personaj excepțional“, ca un „erou“.

¹ *Mass-media* — termen generic folosit în țările anglo-saxone pentru a desemna televiziunea, cinematografia, teatrul, radioul, presa periodică precum și celelalte tipărituri, cu alte cuvinte ansamblul de mijloace prin care se transmit unui public larg imaginile și ideile (n.r.).

² Cf. de pildă Coulton Waugh, *The Comics*, New York, 1947 ; Stephen Becker, *Comic Art in America*, New York, 1960 ; Umberto Eco, *Il Mito di Superman*, în culegerea *Demitizzazione e Image*, sub îngrijirea lui Enrico Castelli, Padova, 1962, pp. 131—148.

³ *Comic-strips* — seriile de desene (însoțite de scurte legende și dialoguri) care povestesc aventuri umoristice sau senzaționale, publicate de periodicele americane (n.r.).

Același lucru s-ar putea spune despre romanul polițist : pe de o parte, asistăm în cuprinsul său la lupta exemplară dintre Bine și Rău, între erou (detectivul) și criminal (înruparea modernă a Demonului). Pe de altă parte, printr-un proces inconștient de proiectare și identificare, cititorul participă la mister și la dramă, are simțămîntul de a fi personal antrenat într-o acțiune paradigmatică, adică primejdioasă și „eroică”.

S-a demonstrat de asemeni mitizarea personalităților prin intermediul așa-numitelor *mass-media*, transformarea lor în imagine exemplară. „Lloyd Warner ne povestește, în prima parte a cărții sale, *The Living and the Dead*, crearea unui personaj de genul acesta. Biggy Muldoon, politician din Yankee City, devenise erou național datorită modului spectaculos în care se împotriva aristocrației de pe Hill Street, așa că presa și radioul l-au portretizat ca pe un semizeu. Era înfățișat drept un cruciat al poporului, care luase ofensiva împotriva plutocrației. Apoi, publicul săturîndu-se de această imagine, așa-numitele *mass-media* nu au ezitat să facă din Biggy un ticălos, un politician corupt, care exploata în folosul său mizeria publică. Warner arată că adevăratul Biggy se deosebea în mod simțitor și de prima și de a doua imagine, dar că a trebuit să-și schimbe comportarea spre a se conforma uneia dintre ele și a o alunga pe cealaltă.”¹

S-ar putea descoperi comportări miice în obsesia „succesului”, atît de caracteristică societății moderne, și care traduce dorința obscură de a transcende limitele condiției omenești, precum și în exodul spre „suburbii” în care se poate descifra nostalgia „perfectiunii primordiale”, și în dezlănțuirea afectivă a ceea ce s-a numit cultul automobilului sacru”. După cum observă Andrew Greeley, „ajunge să vizitezi salonul anual al au-

¹ Andrew Greeley, *Myths, Symbols and Rituals in the Modern World* (*The Critic*, decembrie 1961 — ianuarie 1962, vol. XX, nr. 3, pp. 18—25), p. 12.

tomobilului spre a-ți da seama că ai de-a face cu o manifestație religioasă profund ritualizată. Culorile, luminile, muzica, reverența adoratorilor, prezența preo-teselor templului (manechinele), pompa și luxul, risipa de bani, mulțimea compactă — toate acestea ar consti-tui într-o altă cultură o ceremonie autentic litur-gică [...]. Cultul automobilului sacru își are credincioșii și inițiații lui. Gnosticul nu aștepta cu mai multă ne-răbdare revelația oracolului decât așteaptă adoratorul automobilului primele zvonuri în legătură cu noile mo-dele. În acest moment al ciclului sezonier anual, pon-tifii cultului — negustorii de automobile — dobîndesc o nouă importanță, în timp ce o mulțime anxioasă aș-teaptă cu nerăbdare apariția unei noi forme de mîn-tuire.“¹

S-a stăruit mai puțin asupra a ceea ce s-ar putea numi miturile elitei, îndeosebi asupra acelor care se cristalizează în jurul creației artistice și a răsunetului ei cultural și social. Trebuie să precizăm că aceste mi-turi au reușit să se impună dincolo de cercul închis al inițiaților, mai ales datorită complexului de inferio-ritate al publicului și existenței instanțelor artistice ofi-ciale. Incomprehensiunea agresivă a publicului, a cri-ticilor și a reprezentanților oficiali ai artei față de un Rimbaud sau de un Van Gogh, consecințele dezastruoase cărora le-a dat naștere, mai ales pentru colecționari și pentru muzee, indiferența față de curente inovatoare, de la impresionism la cubism și suprarealism, au consti-tuit lecții dureroase, atât pentru critici și public, cât și pentru negustorii de tablouri, administratorii de mu-zee și colecționari. Azi, singura lor spaimă e de a nu fi suficient de înaintați, de a nu ghici la timp geniul într-o operă la prima vedere neinteligibilă. Poate nici-odată în istorie artistul n-a fost mai sigur ca azi că, cu cât se va arăta mai îndrăzneț, mai iconoclast, mai absurd, mai inaccesibil, cu atât mai repede va fi recu-

¹ *Ibid.*, p. 24.

noscut, lăudat, răsfătat, idolatrizat. În anumite țări s-a ajuns la un academism de-a-ndoaselea, la un academism al „avangărzii“, în așa măsură, încît orice experiență artistică ce nu ține seama de acest nou conformism riscă să fie înăbușită sau să treacă neobservată.

Mitul artistului damnat, care a obsedat veacul al XIX-lea, este azi perimat. Mai ales în Statele Unite, dar și în Europa Occidentală, exagerarea și provocarea au încetat de mult de a-i dăuna artistului. I se cere mai degrabă să se conformeze imaginii sale mitice, să fie straniu, ireductibil și „să facă ceva nou“. Avem de-a face în artă cu triumful absolut al revoluției permanente. Nici măcar nu se mai poate spune că totul este îngăduit : orice inovație e mai dinainte decretată genială și așezată pe același plan cu inovațiile unui Van Gogh sau ale unui Picasso, fie că e vorba de un afiș sfîșiat sau de o cutie de sardele semnată de artist.

Semnificația acestui fenomen cultural e cu atît mai importantă cu cît poate pentru prima oară în istoria artei nu mai există tensiune între artiști, critici, colecționari și public. Sînt cu toții întotdeauna de acord cu mult înainte să fi fost creată o operă nouă sau să fi fost descoperit un artist necunoscut. Pentru ei un singur lucru contează : să nu riște ca într-o zi să fie puși în situația de a recunoaște că n-au înțeles importanța unei noi experiențe artistice.

În privința acestei mitologii a elitelor moderne ne vom mărgini la cîteva observații. Vom semnala mai întîi funcția izbăvitoare a „dificultății“, așa cum o întîlnim mai ales în operele de artă moderne. Dacă *Finnegan's Wake*, muzica atonală sau tașismul pasionează elitele, faptul se explică și prin aceea că asemenea opere reprezintă lumi închise, universuri ermetice, în care nu se pătrunde decît cu prețul unor uriașe dificultăți care ar putea fi comparate cu probele de inițiere ale societăților arhaice și tradiționale. Avem pe de-o parte sentimentul unei „inițieri“, aproape dispărut din lumea modernă ; pe de altă parte, afișăm, față de „ceilalți“, față

de „masă“, faptul că facem parte dintr-o minoritate secretă ; nu la o „aristocrație“ (căci elitele moderne se îndreaptă spre stînga), ci la o gnoză, care are meritul de a fi deopotrivă spirituală și laică, opunîndu-se atît valorilor oficiale cît și bisericilor tradiționale. Prin cultul originalității extravagante, al dificultății, al incomprehensibilității, membrii elitelor își vădesc detașarea față de universul banal al părinților lor, răzvrătindu-se în același timp împotriva anumitor filozofii contemporane ale disperării.

În fond, fascinația exercitată de dificultate, ba chiar de caracterul neinteligibil al operelor de artă, trădează dorința de a descoperi un nou înțeles, secret, necunoscut pînă acum al lumii și al vieții omenești. Visăm să fim „inițiați“, să ajungem să pătrundem înțelesul ocult al tuturor acestor distrugeri ale limbajurilor artistice, al tuturor acestor experiențe „originale“ care, la prima vedere, par să nu mai aibă nimic comun cu arta. Afișele zdrențuite, pînzele goale, arse și spintecate cu cuțitul, „obiectele de artă“ care explodează în timpul vernisajului, spectacolele improvizate unde se trag la sorți replicile actorilor, toate acestea *trebuie să aibă o semnificație*, după cum anumite cuvinte de neînțeles din *Finnegan's Wake* se arată a fi înzestrate, pentru inițiați, cu multiple valori și cu o stranie frumusețe, cînd descoperim că ele derivă din cuvinte neogrecești sau swahili, desfigurate de consoane aberante și îmbogățite cu aluzii secrete la niște calambururi posibile atunci cînd sînt pronunțate repede, cu glas tare.

Toate experiențele revoluționare autentice ale artei moderne oglindesc, fără îndoială, anumite aspecte ale crizei spirituale, sau pur și simplu ale crizei cunoașterii și creației artistice. Ceea ce ne interesează însă aici e faptul că „elitele“ găsesc în extravaganta și în neinteligibilitatea operelor moderne posibilitatea unei gnoze inițiatice. Avem de-a face cu o „lume nouă“ în curs de reconstituire, pornind de la ruine și de la enigme, o lume aproape personală, pe care am dori-o pentru

noi înșine și pentru câțiva inițiați. Dar prestigiul dificultății și al incomprehensibilității este atât de mare, încât foarte repede „publicul” e cucerit la rîndul său și-și proclamă adeziunea totală la descoperirile elitei.

Distrugerea limbajelor artistice a fost săvîrșită de cubism, de dadaism și de suprarealism, de dodecafonism și de „muzica concretă”, de James Joyce, de Becket și de Ionescu. Numai epigonii se mai înverșunează să dărîme ceea ce a și căzut în ruine. După cum aminteam într-un capitol precedent, creatorii autentici nu acceptă să se instaleze printre dărîmături. Totul ne face să credem că reducerea „universurilor artistice” la starea primordială de *materia prima* nu este decît un moment al unui proces mai complex, întocmai ca în concepțiile ciclice ale societăților arhaice și tradiționale, „haosul”, regresiunea tuturor formelor la indistinctul acelei *materia prima* sînt urmate de o nouă creație, comparabilă cu o cosmogonie.

Criza artelor moderne nu are decît o legătură subsidiară cu subiectul nostru. Trebuie totuși să ne oprim o clipă asupra situației și rolului literaturii, mai ales asupra situației și rolului literaturii epice, care nu e lipsită de legături cu mitologia și cu comportările mitice. Se știe că povestirea epică și romanul, ca și celelalte genuri literare, prelungesc pe un alt plan și în vederea altor scopuri narațiunea mitologică. În ambele cazuri se urmărește a se povesti o istorie semnificativă, a se relata o serie de evenimente dramatice care au avut loc într-un trecut mai mult sau mai puțin fabulos. Inutil să amintim procesul lung și complex care a transformat o „materie mitologică” într-un „subiect” de narațiune epică. Ceea ce trebuie subliniat e faptul că proza narativă, îndeosebi romanul, a luat, în societățile moderne, locul ocupat de recitarea miturilor și a basmelor în societățile tradiționale și populare. Mai mult încă, se poate degaja structura „mitică” a anumitor romane moderne, se poate demonstra supraviețuirea literară a marilor teme și a personajelor mitologice. (Aceasta se veri-

fică mai ales în ceea ce privește tema inițiatică, tema încercărilor la care e supus Eroul-Mîntuitor și luptele sale împotriva monștrilor, mitologia Femeii și aceea a Bogăției.) În această perspectivă s-ar putea spune așadar că pasiunea modernă pentru roman trădează dorința de a auzi cît mai multe „povestiri mitologice” desacralizate, sau numai camuflate sub forme „profane”.

Alt fapt semnificativ: nevoia de a citi „povestiri” și narațiuni ce s-ar putea numi paradigmatică, de vreme ce se desfășoară potrivit unui model tradițional. Oricare ar fi gravitatea crizei actuale a romanului, fapt e că nevoia de a ne introduce în universuri „străine” și de a urmări peripețiile unei „povestiri” pare consubstanțială condiției umane și, prin urmare, ireductibilă. Avem de-a face aici cu o cerință greu de definit, în care intră deopotrivă dorința de a comunica cu „cei-lalți”, cu „necunoscuții”, și aceea de a împărtăși dramele și speranțele lor, precum și nevoia de a afla ceea ce *s-a putut petrece*. S-ar putea cu greu concepe o ființă umană care să nu fie fascinată de „povestire”, de narațiunea evenimentelor semnificative, de ce s-a întîmplat unor oameni înzestrați cu „îndoita realitate” a personajelor literare (care oglindesc deopotrivă realitatea istorică și psihologică a membrilor unei societăți moderne și dispun de puterea magică a creațiilor imaginației).

Dar „ieșirea din timp” realizată prin lectură — îndeosebi prin lectura romanelor — e ceea ce apropie cel mai mult funcția literaturii de aceea a mitologiilor. Timpul pe care-l „trăim” citind un roman nu este, fără îndoială, acela pe care-l reintegrăm, într-o societate tradițională, ascultînd un mit. Dar și într-un caz, și într-altul, „ieșim” din timpul istoric și personal și ne cufundăm într-un timp fabulos, transistoric. Cititorul e pus în fața unui timp străin, imaginar, ale cărui ritmuri variază la infinit, căci fiecare povestire își are propriul ei timp, specific și exclusiv. Romanul are acces la timpul primordial al miturilor dar, în măsura

în care povestește o istorie verosimilă, romancierul folosește un timp *în aparență istoric*, dilatat sau condensat însă, un timp care dispune așadar de toate libertățile proprii lumilor imaginare.

Surprindem în literatură, într-un mod mai viguros decît în celelalte arte, o revoltă împotriva timpului istoric, dorința de a ajunge la alte ritmuri temporale decît cele în care sîntem siliți să trăim și să muncim. Ne întrebăm dacă această dorință de a transcende propriul nostru timp, personal și istoric, și de a ne cufunda într-un timp „străin“, fie el extatic sau imaginar, va fi vreodată extirpată. Cît timp dăinuiește această dorință, putem spune că omul modern mai păstrează, încă, măcar anumite rămășițe ale unei „comportări mitologice“. Urmele unei astfel de comportări mitologice se descoperă și în dorința de a regăsi intensitatea cu care am trăit, sau cunoscut, un lucru *pentru prima oară* ; de a recupera trecutul îndepărtat, epoca beatifică a „începuturilor“.

După cum trebuia să ne așteptăm, avem de-a face cu aceeași luptă împotriva Timpului, cu aceeași speranță de a ne scutura povara „Timpului mort“, a Timpului care strivește și ucide.

MITURILE ȘI POVEȘTILE CU ZÎNE ¹

JAN DE VRIES A PUBLICAT RECENT O CARTE mică despre poveștile cu zîne (Jan de Vries, *Betrachtungen zum Märchen, besonders in seinem Verhältnis zu Heldensage und Mythos*, Helsinki, 1954). După cum arată titlul, reflecțiile sale au mai ales drept obiect raporturile dintre povestirile populare, *saga* eroică și mit. Subiect imens și spinos cu care nimeni nu era mai calificat să se măsoare decît eminentul germanist și folclorist olandez. Această modestă lucrare nu are pretenția să epuizeze toate aspectele problemei în cele 180 de pagini ale ei. Ea nu constituie nicidecum un manual. Autorul a urmărit să întocmească bilanțul provizoriu al unui secol de cercetări și, mai ales, să indice perspectivele noi, deschise de curînd specialistului în materie de basme populare. Se știe că interpretarea acestora a luat în timpul din urmă un mare avînt. Pe de o parte, folcloriștii au tras foloase de pe urma progreselor realizate de etnologie, de istoria religiilor, de psihologia abisală, pe de alta, înșiși specialiștii în materie de basme populare au făcut un efort apreciabil pentru a impune o metodă mai riguroasă cercetărilor lor ; dovadă, studiile pătrunzătoare ale unui André Jolles sau ale unui Max Lüthi.

¹ Studiu publicat inițial în *Nouvelle Revue Française*, mai 1956.

Jan de Vries și-a propus să prezinte toată această mișcare mai înainte de a expune propriile sale vederi asupra raporturilor dintre mit, *saga* și basmul popular. Discuția începe, firește, cu cercetarea „școlii finlandeze”. Meritele acesteia sînt prea cunoscute ca să mai revenim asupra lor. Savanții scandinavi au depus un efort precis și uriaș : ei au înregistrat și clasat toate variantele unui basm, au încercat să reconstituie căile difuzării lor. Dar aceste cercetări formale și statistice n-au rezolvat nici o problemă esențială. Școala finlandeză a crezut că poate ajunge la „forma primordială” (*Urform*) a unui basm prin studiul minuțios al variantelor. Din păcate, aceasta nu era decît o iluzie : în cele mai multe cazuri, această *Urform* nu este decît una din multiplele „preforme” transmise pînă în zilele noastre. Această faimoasă „formă primordială” — care a obsedat o întreagă generație de cercetători — nu avea decît o existență ipotetică (Jan de Vries, p. 20).

Autorul se ocupă apoi de folcloristul francez Paul Saintyves și de teoria lui ritualistă. Principala carte a lui Saintyves, *Les contes de Perrault et les récits parallèles* (1923) mai este citită și azi cu interes și folos, în ciuda lacunelor informației și a confuziilor sale metodologice. Trebuie să recunoaștem că alegerea lui n-a fost fericită. Povestirile lui Perrault nu constituie întotdeauna un dosar valabil pentru studiul comparativ. Povestirea *Motanul încălțat*, de pildă, nu este atestată nici în Scandinavia, nici în Germania ; în această din urmă țară, ea apare destul de tîrziu și sub înrîurirea lui Perrault. Totuși, Saintyves a avut marele merit de a recunoaște în povestirile lui motive rituale care mai supraviețuiesc și azi în instituțiile religioase ale popoarelor primitive. În schimb, el a greșit categoric cînd a descoperit în basm „textul” care însoțește ritul (J. de Vries, p. 30). Într-o carte care, din nefericire, a scăpat atenției lui Jan de Vries *Istoriceskie korni volșebnoi skaski* (*Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*), Leningrad, 1946, folcloristul sovietic V. I. Propp a re-

luat și dezvoltat ipoteza ritualistă a lui Saintyves. Propp vede în basmele populare amintirea riturilor totemice de inițiere. Structura inițiatrică a basmelor este evidentă și vom reveni asupra ei mai departe. Dar singura problemă constă în a ști dacă basmul descrie un sistem de rituri aparținând unui stadiu precis de cultură — sau dacă scenariul său de inițiere este „imaginar“, în sensul că nu e legat de un context istorico-cultural, ci exprimă mai degrabă o comportare anistorică, arhetipică, a sufletului. Ca să ne mărginim la un exemplu, Propp vorbește de inițieri totemice : acest tip de inițiere era riguros interzis femeilor ; ei bine, personajul principal al basmelor slave e tocmai o femeie : Bătrîna Vrajitoare, Baba Iaga. Altfel zis, nu vom regăsi niciodată în basm amintirea exactă a unui anumit stadiu de cultură : în basme, stilurile culturale, ciclurile istorice sînt contopite. Nu subzistă în ele decît structurile unei comportări exemplare, adică susceptibilă de a fi trăită într-o sumedenie de cicluri culturale și de momente istorice.

Ipoteza lui W. E. Peuckert, strălucit discutată de Jan de Vries (p. 30 și urm.), se lovește de dificultăți similare. După acest savant, basmele s-ar fi constituit în regiunea Mediteranei orientale, de-a lungul epocii neolitice : ele ar mai păstra încă structura unui complex social-cultural care înglobează matriarhatul, inițierea și ritualurile căsătoriei, caracteristice populațiilor agricole. Peuckert asemuiește încercările la care este supus eroul unui anumit tip de basm spre a se putea căsători cu fiica demonului, cu datinile matrimoniale în vigoare la agricultori : ca să-și obțină soția, pretendentul trebuie să secere un câmp, să clădească o casă etc. Dar, după cum observă Jan de Vries, încercările orînduite în vederea căsătoriei sînt atestate și în epopee (de pildă, *Râmâyana*) și în *saga* eroică. Dar e greu de integrat *saga*, poezie aristocratică prin esență, în orizontul cultural al cultivatorilor. Așadar raportul genetic : încercările matrimoniale de tipul basm-țărănesc nu se impune. Pe de altă parte, Peuckert caută „originea“ basmelor

în Orientul Apropiat protoistoric, dată fiind extraordinara sa bogăție economică și înflorirea fără precedent pe care au cunoscut-o acolo cultele fecundității și simbolismul sexual; analizele lui Max Lüthi au arătat că erotica nu joacă, dimpotrivă, nici un rol în basme.

Jan de Vries discută pe larg ipoteza lui C. W. von Sydow asupra originii indo-europene a povestirilor minunate (pp. 47 și urm., pp. 60 și urm.). Dificultățile inerente unei asemenea ipoteze sînt atît de evidente încît ne scutesc să mai insistăm, și însuși von Sydow a fost nevoit să-și modifice concepțiile. El înclină acum să împingă „nașterea” basmelor și mai departe înapoi în trecut, și anume, în cultura megalitică pre-indo-europeană. Într-un studiu recent, *Märchen und Megalithreligion* (în *Paideuma*, V, 1950), Otto Huth și-a însușit acest punct de vedere, și e regretabil că Jan de Vries n-a socotit necesar să examineze acest studiu. După Otto Huth, cele două motive dominante ale basmelor, călătoria în lumea cealaltă și căsătoriile de tip regesc ar aparține „religiei megalitice”. Specialiștii sînt în genere de acord în a localiza centrul originar al culturii megalitice în Spania și în Nordul Africii Occidentale; de acolo, valurile megalitice ar fi ajuns pînă în Indonezia și în Polinezia. Această difuziune de-a lungul și de-a latul a trei continente ar explica, după părerea lui Huth, uriașa circulație a basmelor. Din păcate, această nouă ipoteză e cu atît mai puțin convingătoare cu cît ignorăm aproape totul despre „religia megalitică” protoistorică.

Profesorul de Vries trece destul de repede asupra explicațiilor propuse de psihologi, subliniind mai ales contribuția lui Jung (pp. 34 și urm.). El admite conceptul arhetipului elaborat de Jung drept structura inconștientului colectiv; reamintește însă, pe bună dreptate, că basmul nu este o creație imediată și spontană a inconștientului (ca, de pildă, visul), el este înainte de orice o „formă literară”, ca romanul și drama. Psihologul neglijează istoria motivelor folclorice și evoluția

temelor literare populare ; el este tentat să opereze cu scheme abstracte. Aceste reproșuri sînt întemeiate. Evident, cu condiția de a nu uita că psihologul abisal folosește o scară care-i este proprie, și noi știm „că scara e aceea care creează fenomenul”. Tot ceea ce un folclorist îi poate obiecta unui psiholog e că rezultatele obținute de el nu rezolvă problema ; ele îi servesc doar ca să-i sugereze noi căi de cercetare.

Cea de-a doua parte a cărții e consacrată vederilor personale ale lui Jan de Vries. O serie de analize izbutite (pp. 38 și urm.) demonstrează că explicația așa-ziselor *saga* (aceea a Argonauților, aceea a lui Siegfried) nu se găsește în basme, ci în mituri. Problema ridicată de poemul lui Siegfried nu e de a ști cum s-a născut din frînturile de legende și de „motive” folclorice, ci de a ști cum dintr-un prototip istoric s-a putut naște o biografie fabuloasă. Autorul reamintește foarte oportun că o *saga* nu este un conglomerat format dintr-o puzderie de „motive” ; viața eroului constituie un tot, de la naștere și pînă la moartea sa tragică (p. 125). Epopeea eroică nu aparține tradiției populare ; ea este o formă poetică creată în mediile aristocratice. Universul ei este o lume ideală, situată într-o vîrstă de aur, identică cu lumea zeilor. *Saga* se înrudește îndeaproape cu mitul, iar nu cu basmul. E adesea greu de hotărît dacă *saga* povestește viața stilizată la modul eroic a vreunui personaj istoric sau, dimpotrivă, povestește un mit laicizat. Desigur, aceleași arhetipuri — adică aceleași figuri și situații exemplare — revin fără deosebire, în mituri, în *saga* și în basme. Dar în timp ce eroul așa-ziselor *saga* sfîrșește întotdeauna în chip tragic, basmul cunoaște întotdeauna un deznodămînt fericit (p. 156).

Autorul stăruie de asemeni asupra unei alte deosebiri, care i se pare capitală, dintre basme și *saga* : aceasta din urmă mai accepta lumea mitică, în vreme ce basmul se detașează de ea (p. 175). În *saga* eroul se situează într-o lume guvernată de zei și de destin. Dim-

potrivă, personajul basmelor apare emancipat de sub tutela Zeilor ; ocrotitorii și tovarășii săi îi sînt de ajuns ca să repurteze victoria. Această detașare, aproape ironică, de lumea zeilor e însoțită de o absență totală a oricărei problematice. În basme, lumea e simplă și transparentă. Dar, observă Jan de Vries, viața reală nu e nici simplă, nici transparentă — și el se întreabă în ce moment istoric existența nu era încă simțită ca o catastrofă. El se gîndește la lumea lui Homer, la acel timp în care omul începea deja să se detașeze de divinitățile tradiționale, fără a căuta încă refugiu în religiile misterelelor. Într-o astfel de lume — sau în alte civilizații aflate într-o situație spirituală analogă — înclină profesorul de Vries să vadă terenul propice pentru nașterea basmelor (p. 174). Basmul este și el o expresie a existenței aristocratice și, în această calitate, se apropie de *saga*. Direcțiile lor sînt însă divergente : basmul se detașează de universul mitic și divin, și „cade” în popor de îndată ce aristocrația descoperă că existența este o problemă și o tragedie (p. 178).

O discuție adecvată a tuturor acestor chestiuni ne-ar duce prea departe. Anumite rezultate ale lui Jan de Vries se impun, de pildă : solidaritatea de structură dintre mit, *saga* și basm, opoziția dintre pesimismul caracteristic celor mai multe *saga* și optimismul basmelor : progresiva desacralizare a lumii mitice. Cît despre problema „originii” basmelor, complexitatea ei ne interzice s-o abordăm aici. Principala dificultate rezidă în caracterul echivoc al termenilor înșiși de „origine” și de „naștere”. Pentru folclorist, „nașterea” unui basm se confundă cu apariția unei piese literare orale. E un fapt istoric ce trebuie studiat ca atare. Specialiștii literaturilor orale au așadar dreptate să negligeze „preistoria” documentelor lor. Ei dispun de „texte” orale, întocmai așa cum colegii lor, istorici ai literaturii, dispun de texte scrise. Le studiază și le compară, reconstituie difuzarea și influențele lor reciproce, aproximativ așa cum fac istoricii literaturii. Hermeneutica lor urmărește

să înțeleagă și să înfățișeze universul spiritual al basmelor fără a se preocupa prea mult de antecedentele sale mitice.

Pentru etnolog și pentru cercetătorul istoriei religiilor, dimpotrivă, „nașterea” unui basm, în măsura în care constituie un text literar autonom, reprezintă o problemă secundară. În primul rînd, la nivelul culturilor „primitive”, distanța care desparte miturile de basme e mai puțin evidentă decît în culturile în care există o adevărată prăpastie între clasa „oamenilor cu carte” și „popor” (așa cum a fost cazul în antichitate, în Orientul Apropiat antic, în Grecia sau de-a lungul evului mediu european). Adesea miturile se amestecă cu basmele (și, aproape întotdeauna, în această stare ni le înfățișează etnologii), sau se întîmplă ca ceea ce la un trib este investit cu prestigiul mitului, la cel vecin să nu fie decît un simplu basm. Ceea ce-l interesează însă pe etnolog și pe istoricul religiilor e comportarea omului față de ceea ce este sacru, așa cum reiese ea din toată această masă de texte orale. Dar, nu e întotdeauna adevărat că basmul vădește o „desacralizare” a lumii mitice. S-ar putea mai curînd vorbi despre un camuflaj al motivelor și al personajelor mitice ; și în loc de „desacralizare”, ar fi mai bine să spunem „degradare a ceea ce e sacru”. Căci Jan de Vries a arătat foarte bine acest lucru : nu există o soluție de continuitate între scenariile miturilor, ale așa-numitelor *saga* și ale povestirilor minunate. Pe lîngă aceasta, deși în basme zeii nu mai intervin sub adevăratul lor nume, profilurile lor se mai deosebesc încă în figurile ocrotitorilor, ale adversarilor și ale tovarășilor eroului. Ei sînt camuflați sau, dacă preferați, „decăzuți” — dar continuă să-și îndeplinească funcțiunile.

Coexistența, contemporaneitatea miturilor și a basmelor în societățile tradiționale pune o problemă delicată, deși nu insolubilă. Ne gîndim la societățile din Occidentul medieval, în care misticii autentici se pierd în masa simplilor credincioși și trăiesc chiar cot la cot cu

anumiți creștini la care credința e atât de puțin vie încât nu participă decît din afară la creștinism. O religie e întotdeauna trăită — sau acceptată și suportată — pe mai multe registre ; dar între aceste diferite planuri de experiență există echivalență și asemănare. Echivalența se menține chiar și după „banalizarea” experienței religioase, după desacralizarea (aparentă) a lumii. (Ca să ne convingem e de ajuns să analizăm valorificările profane și științifice ale „Naturii” după Rousseau și filozofia luminilor.) Regăsim însă astăzi comportarea religioasă și structurile sacralului — figuri divine, gesturi exemplare etc. — la nivelurile profunde ale sufletului, în „inconștient”, pe planurile oniricului și ale imaginarului.

Aceasta pune o altă problemă, care nu-l mai interesează nici pe folclorist, nici pe etnolog, dar care-l preocupă pe istoricul religiilor și va sfîrși prin a-l interesa pe filozof, poate chiar și pe criticul literar, dat fiind că se referă deopotrivă, deși indirect, la „nașterea literaturii”. Devenit în Occident, și de demult, literatură distractivă (pentru copii și țărani) sau de evaziune (pentru orășeni), basmul înfățișează totuși structura unei aventuri infinit de grave și responsabile, deoarece el se reduce, de fapt, la un scenariu de inițiere : regăsim întotdeauna probele de inițiere (lupte cu monstrul, piedici în aparență de netrecut, enigme de rezolvat, munci imposibil de îndeplinit etc.), coborîrea în Infern sau Înălțarea la Cer, sau moartea și învierea (ceea ce e de fapt același lucru), căsătoria cu o Principesă. E drept că, după cum a subliniat foarte just Jan de Vries, basmul se încheie întotdeauna cu un *happy end*. Dar conținutul său propriu-zis se referă la o realitate extrem de serioasă : inițierea, adică trecerea prin intermediul unei morți și unei învieri simbolice, de la neștiință și nematuritate, la vîrsta spirituală a adultului. Dificultatea constă în a spune cînd și-a început basmul cariera sa de simplă povestire minunată, decantată de orice responsabilitate inițiatică. Nu este exclus, cel puțin în

ceea ce privește anumite culturi, ca această transformare să se fi produs în clipa în care ideologia și riturile tradiționale de inițiere erau pe cale să cadă în desuetudine și în care se putea „povesti” fără nici un risc ceea ce, altădată, reclama cel mai desăvârșit secret. Dar nu e cîtuși de puțin sigur că acest proces a fost general. În nenumărate culturi primitive, în care riturile de inițiere mai sînt încă vii, se povestesc de asemenea istorii cu structură inițiatcă, și asta de multă vreme.

S-ar putea aproape spune că basmul repetă, pe un alt plan și cu alte mijloace, scenariul exemplar de inițiere. Basmul reia și prelungește „inițierea” la nivelul imaginarului. El nu constituie un divertisment, sau o evaziune, decît pentru conștiința banalizată, și îndeosebi pentru conștiința omului modern ; în regiunile abisale ale sufletului, scenariile de inițiere își păstrează gravitatea și continuă să-și transmită mesajul, să-și opereze mutațiile. Fără să-și dea seama, și crezînd că se amuză, sau că evadează, omul care trăiește în societățile moderne încă mai beneficiază de această inițiere imaginară oferită de basm. Ne-am putea întreba deci dacă basmul minunat nu cumva a devenit foarte de timpuriu un „dublet facil” al mitului și al ritului de inițiere, dacă nu cumva a avut acest rol de a reactualiza „probele de inițiere” la nivelul imaginarului și al oniricului. Un asemenea punct de vedere nu îi va surprinde decît pe cei care consideră inițierea drept o comportare exclusivă a omului din societățile tradiționale. Începem azi să ne dăm seama că ceea ce se numește „inițiere” este consubstanțial condiției umane, că orice existență se constituie dintr-un șir neînterupt de „probe”, de „morți” și de „învieri”, oricare ar fi de altminteri termenii de care limbajul modern se folosește spre a traduce aceste experiențe (religioase, la origine).

ELEMENTE DE BIBLIOGRAFIE

NU E VORBA SĂ ÎNFĂȚIȘĂM ȘI SĂ DISCUTĂM aici diferitele interpretări ale mitului ; problema e foarte interesantă și merită să i se consacre o carte întreagă. Căci istoria „redescoperirii” mitului în veacul al XX-lea constituie un capitol al istoriei gândirii moderne. Se va găsi o expunere critică a tuturor interpretărilor, din antichitate și pînă în zilele noastre, în bogatul și luminosul volum al lui Jan de Vries *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Karl Alber Verlag, Fribourg-München, 1961. Cf. și E. Buess, *Geschichte des mythischen Erkennens*, München, 1953.

În ceea ce privește diferitele abordări metodologice — de la „școala astrală” și pînă la cele mai recente interpretări etnologice ale mitului — cf. bibliografiile înregistrate în al nostru *Traité d'Histoire des Religions* pp. 370 și urm. Cf. și J. Henninger, *Le Mythe en Ethnologie*, în *Dictionnaire de la Bible*, Supplément VI, col. 225 și urm. ; Joseph L. Seifert, *Sinndeutung des Mythos*, München, 1954.

O analiză a actualelor teorii ale mitului se va găsi în lucrarea J. Melville și France S. Herskowitz, *A Cross-Cultural Approach to Myth*, în *Dahomean Narrative*, Evanston, 1958, pp. 81—122. În ceea ce privește raporturile dintre mituri și rituri, cf. Clyde Kluckhohn, *Miths and Rituals : A General Theory*, în *Har-*

vard Theological Review, XXXV, 1942, pp. 45—79 ; S. H. Hooke, *Myth and Ritual : Past and Present*, în culegerea *Myth, Ritual and Kingship*, îngrijită de S. H. Hooke, Oxford, 1958, pp. 1—21 ; Stanley Edgar Hyman, *The Ritual View of Myth and the Mythic*, în culegerea *Myth. A Symposium*, îngrijită de Thomas A. Sebeok, Philadelphia, 1955, pp. 84—94.

În ceea ce privește o interpretare structuralistă a mitului, cf. Claude Lévi-Strauss, *The Structural Study of Myth*, în *Myth. A Symposium*, pp. 50—66, și *La Structure des mythes*, în *L'Anthropologie structurale*, Paris, 1958, pp. 227—254.

Un studiu critic al celor câteva teorii recente, scris în perspectiva așa-numitului *storicismo assoluto*, în lucrarea lui Ernesto de Martino, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna* în *Nuovi Argomenti*, nr. 37, martie-aprilie 1959, pp. 4—48.

Mai multe articole asupra mitului se găsesc în caielele 4—6 ale revistei *Studium Generale*, VIII, 1955. Cf. mai ales W. F. Otto, *Der Mythos*, pp. 263—268 ; Karl Kerényi, *Gedanken über die Zeitmässigkeit einer Darstellung der griechischen Mythologie*, pp. 268—272 ; Hildebrecht Hommel, *Mythos und Logos*, pp. 310—316 ; K. Goldhammer, *Die Entmythologisierung des Mythos als Problemstellung der Mythologien*, pp. 378—393.

Un studiu bogat în puncte de vedere noi asupra structurii și funcțiunii miturilor în societățile arhaice a fost publicat recent de H. Baumann, *Mythos in ethnologischer Sicht*, în *Studium Generale*, XII, 1959, pp. 1—17, 583—597.

Volumul *Myth and Mytmaking*, New York, 1960, publicat sub direcția lui Henry A. Murray, conține șaptesprezece articole asupra diferitelor aspecte ale mitului, raporturilor dintre mituri și folclor, mituri și literatură etc. Cf. și Joseph Campbell, *The Masks of God : Primitive Mythology*, New York, 1959.

O redefinire a mitului e înfățișată de Theodore H. Gaster, în studiul său *Myth and Story*, în *Numen*, I, 1954, pp. 184—212.

Trecerea de la gândirea mitică la gândirea rațională a fost recent studiată de Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, Paris, 1953. Cf. de asemeni și *Il Problema della demitizzazione*, Roma, 1962 și *Demitizzazione e Immagine*, 1962, publicate sub conducerea lui Enrico Castelli ; Roland Barthes, *Mythologies*, Paris, 1958.

CUPRINS

IV	<i>Notă asupra ediției</i>
V	<i>PREFAȚA</i>
XV	CUVÎNT ÎNAINTE
1	I STRUCTURA MITURILOR
1	Importanța „mitului viu“
4	Interesul ce-l înfățișează „mitologiile primitive“
5	Încercare de a da o definiție mitului
8	„Istorie adevărată“ — „Istorie falsă“
10	Ce dezvăluie miturile
14	Ce înseamnă „a cunoaște miturile“
18	Structura și funcția miturilor
21	II PRESTIGIUL MAGIC AL „ORIGINILOR“
21	Mituri de origine și mituri cosmogonice
24	Rolul miturilor în materie de vindecări
28	Reiterarea cosmogoniei
33	Întoarcerea la „origine“
35	Prestigiul începuturilor
38	III MITURI ȘI RITURI ALE ÎNNOIRII
38	Înscăunare și cosmogonie
40	A înnoi lumea
44	Deosebiri și asemănări
46	Anul nou și cosmogonia în Orientul Apropiat antic

52	IV ESHATOLOGIE ȘI COSMOGONIE
52	Sfârșitul lumii — în trecut și în viitor
58	Sfârșitul lumii în religiile orientale
62	Apocalipsuri iudeo-creștine
64	Milenarismul creștin
66	Milenarismul la „primitivi“
68	„Sfârșitul lumii“ în arta modernă
71	V TIMPUL POATE FI DOMINAT
71	Certitudinea că va avea loc un nou început
72	Freud și cunoașterea „originii“
75	Tehnicile tradiționale ale „întoarcerii în urmă“
80	Spre a te vindeca de efectele timpului...
83	A recupera trecutul
87	VI MITOLOGIE, ONTOLOGIE, ISTORIE
87	Esențialul precede existența
88	<i>Deus otiosus</i>
93	Divinitatea asasinată
98	Hainuwele și dema
102	Nu „ontologie“, ci „istorie“
105	Începuturile „demitizării“
108	VII MITOLOGIA MEMORIEI ȘI A UITĂRII
108	Cînd un yogin se îndrăgostește de o regină
110	Simbolismul indian al uitării și al rememorării
112	„Uitare“ și „memorie“ în Grecia antică
116	Memoria „primordială“ și „memoria istorică“
119	Somnul și moartea
125	Gnosticismul și filozofia indiană
127	Anamnesis și istoriografie
131	VIII MĂREȚIA ȘI DECADEREA MITURILOR
131	A face lumea să se deschidă
134	Omul și lumea
136	Imaginație și creativitate

138	Homer
141	Teogonie și genealogie
142	Raționaliștii și mitul
145	Alegorism și euhemerism
147	Documente scrise și tradiții orale
152	IX SUPRAVIEȚUIRI ȘI CAMUFLAJE ALE MITURILOR
152	Creștinism și mitologie
154	Istorie și „enigme” în <i>Evangelhii</i>
157	Timp istoric și timp liturgic
160	„Creștinismul cosmic”
163	Mitologia eshatologică a evului mediu
167	Supraviețuiri ale mitului eshatologic
170	„Miturile lumii moderne”
173	Mituri și <i>mass-media</i>
181	ANEXA I Miturile și poveștile cu zâne
190	ANEXA II Elemente de bibliografie

Lector : ANGELA CISMAŞ
Tehnoredactor : NICULAE ŞERBĂNESCU
Tiraj : 10 130 ex. broşate. Bun de tipar 15.12.1978

Coli tipar 13,25



**Tiparul executat sub comanda
nr. 2298 la
Întreprinderea poligrafică
„13 Decembrie 1918”
str. Grigore Alexandrescu nr. 89—97
Bucureşti,
Republica Socialistă România**



în curînd

**constantin
noica**

spiritul românesc
în cumpătul vremii
șase maladii ale spiritului
contemporan

Lei 6,75

editura univers